

حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى  
على جمع الجوامع للامام ابن السبكي  
تغمدهم الله برحمته

(وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق)  
الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشرييني على جمع الجوامع للامام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقارير قيمة للاستاذ العلامة  
(الشيخ محمد على بن حسين المالكي)  
المدرس بالحرم المكي

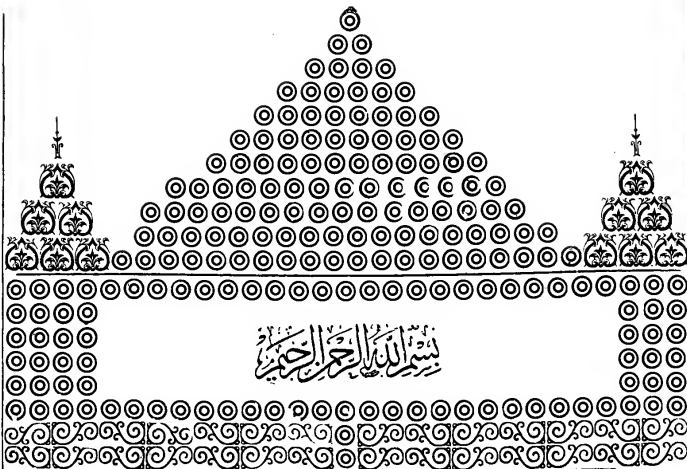
(تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة، فصولاً بينه وبين الحاشية بجدول)

الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

(بسم الله الرحمن الرحيم)  
الحمد لله وصلى الله على  
سيدنا محمد وآله وصحبه  
(قوله حال الخ) فيه ان  
الحال لا يكون انشاء مع  
ان هذا بيان لمعنى الباء  
ولما كانت الباء التعدية  
المجردة والغرض انها  
للاستعانة ليس ثابتا بنفسه  
لانه معنى عارض للتكلم  
فكيف يثبت لغيره على  
وجه القيد والصواب  
عندى أن يقال أن المقصود  
من قوله بسم الله الخ انشاء  
الاستعانة ومتى قصد ذلك  
كانت الجملة بتمامها انشائية  
لانك انشأت التبرك أو  
الاستعانة على التأليف  
بذكر الاسم فكان المعنى  
استعين مثلا بسم الله في  
التأليف على ان ذلك  
انشاء وأنت اذا قلت  
ذلك انشاء انشأت  
الاستعانة في التأليف ولم  
تخبر عنه وذلك كما أن كم  
ورب لانشاء الاستكثار  
والتقيل فلما دخلا على  
ماله نسبة غير نسبة  
التكثير والتقليل صيراه  
انشائيا في الرضى انما  
وجب تصدير متضمن  
معنى الانشاء لانه مؤثر في  
الكلام مخرج له عن  
الخبرنة فلولا تصديره  
لامكن أن يحمل السامع  
الجملة على معناها قبل  
التغير فاذا جاء المغير في



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء  
للملابسة كما هو مختار المخشروى والتفتازانى والاستعانة كما اختاره القاضى البياضى أو هي صلة للفعل  
المقدر وعليه رد ما أورده من التعارض بين الحديتين وما أجابوا به أن الزمان الذى اعتبروه في  
مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن  
يكون التلبس في زمان هذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبس من غير لزوم تدافع  
الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بأخر منها أو  
يكونا معا بالجنان لجواز إخطار الشيتين معا بالبال قال الليث في حاشية المطول وفي كليهما نظر أما في الاول  
فلأن معنى العموم الذى اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان  
عامله حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما في جاء زيد راكبا فانه يجوز أن يكون الركوب  
قبل المحيى تمتدا اليه وبقايا بعده وأما جواز أن لا يكون شئ من الركوب مقارنا للجيء فلم يقل  
به أحد وفي التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شئ منه مقارنا للابتداء الذى ليس لزمانه انقسام  
ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك  
الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثانى فلأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما  
حصول الجن والبركة ما يتكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له الوجه التام الى  
شيتين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اه ثم أن  
البدا باليسمة والحمدلة إنما هو في صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجع تقدير المتعلق خاصا  
لنعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أول مقضى بلفظه صيغة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن  
عرة في تفسيره ان التقدير بايتدى يساوى أولف مثلا بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة  
أو الحمدلة لما يتدى به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقضى الحديث ذلك اذ فيه الحض على  
الابتداء وما ذاك إلا لأن وضعه في البدا يحصل هذا المعنى المقصود اه وقد أورد سم هنا اشكالا

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسملة أمان تكون خبرية أو انشائية ويرد على الاول أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلام من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تنمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني أن شأن الانشاء أن يتحقق مدلوله بالتلفظ به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح ليس يقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسملة فكيف يقدر مثلاً بسم الله أذبح أو أسافر بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزماً أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية الندور ولوقيل أن المعنى أبدأ أو افتتح بسم الله أى اجعله بدءاً الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجملة لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بدءاً حقيقة وإن اتكنا اجراءه في سائر المواضع بالمساحة في جملة بدءاً اه واحسن ما يجاب به عنه أن يقال أن الفاعل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلاً فان قلنا أن تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله ونحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد اصلاً وإن قلنا أن تقدير ما ذبح أو أسافر بسم الله مثلاً كما هو المشهور ويرد ما ذكره السيد ظاهر أو شيء آخر وهو أن المصود بالاجبار بهذه الجملة الخبرية من هو فإن المباشرة لهذا الفعل تنفي عن الاخبار لو كان ثم أحد يحتاج إلى الاخبار ولعلك لا تجد أصلاً فانك إن قصدت الله بالاجبار فهو غنى عنه وإن قصدت نفسك فكذلك ولا ثم نالك بقصد الاخبار ولو كان لا غنته المباشرة للفعل عن الاخبار فالوجه أن يقال أن تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فعنى أذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمن المذكور فتسكون مقولة لانشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلاً ولا يكون الاخبار به مقصوداً وإما ذكر تعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه لانه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة قولاً كان الاخبار به غير مقصود وإنما المقصود لانشاء متعلقه لانه نفسه وما دعه من الندور نلزمه وتقول إن النادر يرد به الاستعمال أحياناً ولا يقدر فيه أو يقال أن المقدّر أذبح أو أسافر مثلاً من غير ميل إلى التضمن فجعله أذبح مثلاً خبراً أما بسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم أنها خبرية المصدر انشائية العجز ولا يقال عليه أن الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لأن معنى ما ذكرنا أننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الاسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك لأن السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الانشاء عند قول التفات إلى رب الانشاء التقليل وكما الخبرية لانشاء التكثير قالوا لا ينافي ذلك كون بادخلا عليه كما لا محتمل للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فإذا قلت كمرجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك إياهم فلا يحتملها لأنك استكثرتهم ولم تحب عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول أنها على الاول انشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والانشائية باعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولوقيل أن المعنى الخ يشير إلى الجواب عن الاشكال وفيه أن جعل الباء للتعدية

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار إليه الشربيني من أن مراد من قال إنها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فاقبله خبراً وإذا نظر إليه فهو انشاء كما ذكرنا لمحمى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائي إذا رجع إلى ما قبله ولم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بانها انشائية تبعاً لانشاء المتعلق هو السديد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره غنى عنه

آخرها نشوش خاطره لانه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثراً فيها ويجوز بقاؤه على حاله فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فانت تراه حكماً بأن المعنى الانشائي إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذلك ما هنا ومراد من قال انها انشاء وخبر باعتبارين انه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر إليه فهو انشاء وأما أن الاول خبر والثاني انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبري إليه فظهر أن القول بانها انشائية تبعاً لانشاء المتعلق هو السديد واندفع الاشكال برمته

التترك



في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العبد واطعن الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب اه قال السعدمراد دفع الوجه المذكور<sup>(١)</sup> عن المخالف اما الاولان فلا نالنا لنسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وما يمكن ذلك لو لم يكن اخبارا عما في الذهن غايته وانه يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث<sup>(٢)</sup> فلا نهامض بمعنى انه ثبت في ذهنه تعاقب الطلاق فالقابل للتعليل بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واطعن<sup>(٣)</sup> واما الرابع<sup>(٤)</sup> فلان القطع بالفرق المذكور إنما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفس الايقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هي ثابتة في النفس اه ولكن هذا لا يتجه إلا إذا اخذت النسبة التي اعتبرها لها خارج اولان من حيث انها مدلول باللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة في الذهن كما لو صدرنا (٥) به او لا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم

في حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالة على النسبة القائمة بالنفس ينافية لكلام الشاك والمجتون ومن يتقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضي قيامها في الواقع كما انه لا يقتضي حصول مضمونة في الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العبد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا

التبرك لجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة بالاشارة الى ان هذا الفعل لا يتم بدون ذكره تعالى وما يتبرك من جعل اسم الله آله متدفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ما ذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذي اراد لفسر القوم بانه الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم اختلف بين الملاحظة والاستحصار في المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان أراد أن يجمع المعنيين يفسرهما كل من الملازمة والاستعانة لزم انه لا فرق حينئذ بين الاستعانة والملازمة لانها بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم يخص احدهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحد لله) تجرى احتمالات الاستغراق والجنس والعهد الخارجي في ال دون العهد الذهني لندرة استعماله ولكون مدخوله في حكم التنكير فصدق بأى فرد كان من أفراد الحد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية او ظهور الفرد بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا يجعلها للعهد الخارجي بناء على ان الحد واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغي ان يكون علانية ليمتد به فيه غيره على ما بين في الفروع من استجاب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا واثرا للتعبير بالجملة الاسمية تاسيا بالكتاب العزيز لانه مفتوح بها وهو الذي جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيه الجملة الفعلية بما يتاسى لمراعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما يستمع به والتفنن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجملتين واما ان الفعلية تبلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قاله الفناى في حاشية المطول ان القاعدة في اختيار طريقة الحد وترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب الاسمية كما في سورة

قصد بها حدوث الحكم كما مر والظاهر ان المراد به ان لا يقصد بها الاخبار لانها صريحة لا يعتبر فيها قصد الايقاع فتم سلم انها نقلت شرعا للانشاء فادعت معناها بلا قصد ايقاع او يراد به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحدان سلم النقل فيها وقد رأت عن بعضهم فيها حكاية قول ابن رزم القصدى قصد الانشاء وعدمه لعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود دما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع الى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية لمشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت في الانشاء مجازا لان قصد الاخبار ما بعد ثم ان كورب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر إنما هو ما بعدها كاض عليه الرضى والشرى في حواشيه وهو المطابق للاستعمال في التثنية والتثنية لاد هو دليل الوضع وقد نص عليه الفتاوى ايضا ولا يضر ان في ذلك ليس مدلول الجملة بعدما تقدم فالحق لا يخفى على ذى بصيرة ومن العجائب ما قيل ان الخبر لا يلزم ان يحصل مدلول له بحدوثه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحوه خبر تب الشارح مقتضاه وترتب عليه امر اخر كالاستكثار اذ كيف يحتمل

(١) أى في قول ابن الحاجب انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لا يوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(٢) أى في قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(٣) قوله واما الرابع اى في قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حيث صدق والكذب وأظن ذلك القائل رأى بعض ما تقدم عن التوضيح فحفظ عليه الأمر ثم إن قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بأنه ثابت لله ولا شك أنه يلزم ما ثبت له الحمد فإن استعملت في اللازم كانت انشائية بتمامها وإلا فلا لزوم وهو يحمل القولين المختلفين ومعنى انشاء مضمون الجملة انشاء الشاهد لله بالمضمون ويحتمل أن تكون خبرية ويحصل الحمد بها إذا جمل الخبرية لا يلزمها الإخبار بل قد تكون التحسر والتحنن فيكون الغرض من هذه الجملة الشاهد والتحميد فيكون قائلها حامدا ولا يخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب بالنظر لفهمها وسيأتي تحقيقه وهي حيث ذكر حكاية عن حمد وقع أو يقع القول بانها حكاية عن نفسها ويكفي التغير الاعتباري خطأ وإن اشتهر إذا حكاية كقائل السيد (٦) المروى مفهوم القضية والمحكي عنه مصداقها الذي هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح

### على فضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد

الفاخرة فإن الربوبية صفة ثابتة للذات وإلا فالعملية ثم إن جعل الجملة انشائية أقوى لأمرين الأول توافقها مع جملة الصلاة ذمى انشائية أيضا بعد أن لا كثرة ودعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لأن الخبر بالشاهد من خلاف الخبر بالصلاة فليس يحصل فلو جعلت جملة الحمد خبرية لزم تخالف الجملتين خبرا وإنشاء وفي العطف خلاف الثاني ما قاله الفناري أن القول المذكور وأمثاله أخبار وأقوة موقع الانشاء أى مستعمل في معناه بجاز إذا الظاهر أن المتكلم به ليس بصدد الأخبار والاعلام لأن المخاطب به هو الله تعالى وفيه وضع الظاهر موضع المضمهر ومعنى الحمد لله الحمد لك يارب فقصر الملتفظة به إنشاء أعظمه تعالى لتروفيقه للحمد وإجاده بهذا اللفظ والقول بأنه مشترك بين الأخبار والانشاء كصغير العقود دلائل ثبتت إليه لأن الصبيغ المذكورة أخبار في اللغة نقلها الشارع إلى انشاء لمصلحة الأحكام وأثبت النقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا هو إضمار جرح الشارح قول المصنف تحميدك اللهم إنها انشائية كما سيأتي (قوله على فضاله) خبر بعد خبر ففيه تنبيه على تحقيق الاستحقاقين الذاتي والوصفي فإن لفظ الله أعلم الذات على الحمد ولا تنبيه على الأول ثم على الفضل تنبيه على الثاني قال العلامة السبكي في حاشية المطرول والاستحقاق الذاتي مالا يلاحظ معه خصوصية صفته حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحتمل فإن استحقاق الحد ليس إلا على الجبل سمي ذاتا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفته وللدلالة لاسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار في الكلام بالاستحقاق الذاتي اذ لم يرد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منشئية مدلوله فالجواب أن هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحد للفضل مثلا لما أن تعليق أمر باسم يدل على منشئية مدلوله على أن ذلك ان تقول لفظه الله تعالى لما دلت على ذات متصفة بجميع صفات الكمال واشترت أوصاف تلك الذات هذه الأوصاف في ضمن هذا الاسم لم يعد أن يجعل التعلق به في حكم التعليق بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات والافضل مصدر فاعل ولم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون نعم كافي المصنف للإشارة إلى أن انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز إلى أن في الشرح زيادة فوائد على المصنف لأن الفضل الزائد فوق الحد الحاشي في وجه الترجيح أن الافضل صريح في إيقاع الحد في مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فانه يحتمل أن تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام أو بمعنى المنعم به بل الثاني هو المتبادر والحد على الفعل ممكن من الحد على الأثر لأن الحد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحد على الأثر فانه بواسطة أثار الفعل معارض بان الحد على الأثر يلاحظ فيه أيضا الفعل وملاحظة شئين أقوى من ملاحظة شئ واحد مع ما فيه من أظهار

الحكم بأنه المحمول وذلك المصدق لزوم أن يتقدم عليها فلا يتصور أن يكون نفسها كيف والفنية إنها في الحكاية دون المحكي عنه مع أنه إنشاء فالتغاير بينهما بالذات لا باعتبار وكذا ما قيل أن المحكي عنه التلطف والحكاية اللفظ بل هو بما يقضى منه العجب هذا ما عدى في هذا المقام والله الهادي إلى الصراط المستقيم قول الشارح على فضاله) خبر بعد خبر للتنبيه على الاستحقاق الذاتي والوصفي معا والاستحقاق الذاتي مالا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون في مقابلة الانصاف بالجبل مطلقا لا ما يكون الذات البحث والاستحقاق مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجبل سمي ذاتا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفته ولإتمامهم هذا حيث لم يقل الحد للفضل مثلا

فطريقه الذوق (قوله ما لورد على التعبير) أي على توجيه الآتي (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فأن التبعة الحمد عليه من حيث متعلقه اعني الانعام غايته أنه ملاحظ فيه شئان وهو أقوى من ملاحظة شئ واحد فاقول بان الحد على الفعل ممكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكأنه قيل الحد لاجل الافضل أي الحمد لاجل الافضل فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل آل استغراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله في الافضل وليس كذلك وما اجيب به من أن تجعل آل للجنس فلا يرد إذ ثبوت جنس الحد لاجل الافضل لا ينافي ثبوته لغيره ففيه أنه لا فرق بين الاستغراق والجنس فان انحصار الماهية في شئ يقتضي أنه لا فرد لها سواء وكيف والاستغراق فرع الجنس كالحق في موضعه ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليل الحكم بمعنى الثبوت وكذا بمعنى الإيقاع وما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى ففيه أنه لا دلالة الخبر عليه لا يقتضي وقوعه كأمير

(قوله أوحال) فيه إيهام أن ثبوت الحمد لله مختص به بناء على أن الانتقال في الحال هو الغالب وإن جعلت لازمة ولا يصح أن يكون بياناً للابحاث كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فإن المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تأمل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه إذ حينئذ لا قرينة خفية حتى تكون تورية وقيل إن المراد أنها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء في الجملة (قوله) لانها المقصودة بالذات أي لانها العلم وفيه ان الكلام في أسماء السكتب ولا (٧) شك ان غرض المصنفين يتعلق باللفظ والمعنى جميعاً إلا ان يقال

وآله هذا ما اشتدت

النعمة المطلوب في مقام الحمد حتى قال بعض العارفين ان الحمد هو اظهار صفة السكال ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تليلاً للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الايقاع فانه وصف قائم بالحال كما اذهو عبارة عن اذعان النسبة ودلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل (١) خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشي في تعليق الظرف وجوهها من انظر لفظ متعلق بالحدود ودواعيه لزوم الاخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته إلا ان ينصرف ذلك في الظرف لسكثرة توسعهم فيها وانه لا فائدة في الاخبار حينئذ المعنى عليه الحمد على افضال الله ثابت لله وثبت على افضال الله تعالى لا يخفى على احد إلا ان يلاحظ المضاف دون المضاف اليه ويرد عليه ايضا ان عمل المصدر المعروف بال قليل حتى قال الجامي ولم يات في القرآن شيء من المصادر المعروفة باللام عاملاً في فاعل او مفعول صريح بل قد جاء عاملاً بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلّة ذلك ان المصدر انما يعمل لانه في تقدير انحلاله الى ان والفعل فسكالا تدخل لام التعريف على ان مع الفعل ينبغي ان لا تدخل على المصدر المقدّر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم ان فيه اخباراً عن المصدر قبل استيفاء معمولاته فافهم من الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم ايضا علة الاستعانة فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي لان الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر اجنبي منها وظاهر لك من هذا ايضا ضعف تجويزهم ان يكون الظرف خبر بمحذوف تقدير محذوف لان فيه عمل المصدر بمحذوف وعلته ما ذكرنا في رجوع حذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تأمل واما قولهم انه لا فائدة في الاخبار الخ فتدفع بجعل الجملة انشائية كما ينشأ على تقدير خبرتها يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار احد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتزيهات وكيف لا ومن القى قصداً بخبره حتى تكون الافادة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لسكان الاخبار به كالاخبار بقولنا الساء فوقنا ونقل يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين البخاري ان اجل الخبرة لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتجسس والتجسس فيجوز ان يكون الغرض من هذه النضية التناء على الله والتحميد فيكون قائلاً حامداً كما كانت امرأة فرعون متحسرة ولا تخرج بذلك عن كونها عاتمة للصدق والكذب لانها اذا نظر بحرج دمفومها تحمّلها وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم في الجواب اننا نلاحظ المضاف دون المضاف اليه آياه مقام الحمد لان المقصود من الاضافة كما قال السيد في حاشية المطول الاشارة الى حضور المضاف في ذهن السامع كما ان اللام اشارة الى حضور ما عرف بها فيه اه فانه يقول الانضال السكامل الظهور البالغ الى حد حضوره في ذهن كل احد ما يستحق المتصف به ان يحمده وعلى التقدير المذكور يبقى المضاف في حكم السكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما يستنبط لك ذلك عن قريب وقولهم انه يرد على تقدير جعل الظرف خبراً عن المبتدأ هو ما رجحناه سابقاً انها اذا جعلت آل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله في الافضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظره الشريفين بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كما مر اه فتأمل

والافاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعهم جنس وفصل واحد المعاني عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتزمة من قولنا شتى (قوله حذف مضامين) اما مفصل فلنطبق المبدأ والخبر لما مر من ان التفاوت الذهني إلى امور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتيبها في آن واحد غير ممكن واما نوع فبناء على ان الاشارة اليه من حيث تعيينه بالمحل كما هو الظاهر اما لو اشير اليه لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع وحينئذ لا حاجة اليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للكلية فعدم اعتباره كمكبرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما في ذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة في الالهام والتفصيل نعم بشرط في التذكير والتانيث والافراد أو التثنية او الجمع (قوله فلان الخبر عنه) كذا بخطه وصوابه الخبر به

(قوله حقيقة الشرح الكلية) أى مفهوم كلّ يتناول أفرادَه على سبيل البدل لانه نكرة (قوله بألفظة هذا الخ) فيه انه حكاية الكلام الشارح فلا يفرض لمعلول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من أن المشار إليه هو المعانى (قوله من قيل علم الشخص) أى فيكون ما هنا مبني على ما بنى ذلك عليه (قوله ومتحدانا) أى حقيقة الموضوع لها الاسم واحدة إلا أن السكبة وهى الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض إذا ما أخذوا بشرط شئ لا يكون كلياً إلا مع اعتبار كونه معروضاً للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافى انه (أ) يتعدد حقيقة بتعدد المحل إذ العرض يتشخص بحمله فإذا قلت التحقيق أن الماهية لا توجد

إليه حاجة المغمضين لجمع الجوامع من شرح محل (١) ألفاظه وبين مراده

وليس كذلك إذ غير الافعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علّة أيضاً أمان جعلت للجنس فلا يراد إذ ثبت جنس الحد لأجل الافضل لا بنائى ثبوته لغيره أيضاً ففيه انه لا فرق بين الجنس والاستغراق في ثبوت الانحصار فإن انحصار الماهية فى شئ يقتضى انه لا فرق لما سواه نظير ما قاله الناطقة فى السكى المنصرف فى فرد هـ ثم ان المراد بالعلّة هنا العلّة الباعثة وهى منحصرة فى صفة الفعل لا العلّة الموجبة للحكم كما بنوا عليه كلهم ولذلك استشكلوا وقوع الحد بالصفات الذاتية وتكلفوا فى جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لانه اتى بالصحب بعده اختل السجع وان قدمه يلزم خلاف المعارف على أن الصلاة على الال هى الواردة فى الكيفيات المروية فهى ثابتة بالنص واما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا ان فسر الآل بأقاربه صلى الله عليه وسلم فان فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا ارى لاقضاء المأمام اياه ولوجود المحسن البديعى (هذا مما اشتدت) اورد المسند اليه اسم اشارة للاشارة الى كمال استحضاره وتمييزه اكمل تمييز بواسطة الاشارة الحسية فان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى محسوس مشاهد كقول ابن الرومى

هذا ابو الصقر فردا فى محاسنه من نسل شبان بين الضال والسلم

وتقرير الاستعارة هنا غير خفى (٢) وما يحتمل أن تكون موصولة أو نكرة موصوفة أو الحل على الثانى اولى لانه يلزم عليه تعدد صلات الموصول فانه جائز كاصرحه ابو حيان فى النهر حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية وكان هذا الموصول وصلاته شرح للمتقين و ترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

(١) يفك بضم الحاء لقول بعض الافاضل

مضارع حل كسر وضم إذا تى • بمعنى النزول افهم وكن متأملا

وان جا بمعنى الفك فاضم ولا تزد • كذا العكس فى ضد الحرام تحصلا

اه كاتبه قوله بل لان الاصل وضع الموصول الخ اقول لا ينافى هذا ما ينقله الحشى عن عبد الحكيم على البضاوى عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم الاية من ان الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالعرف باللام فى استعماله لانه الاربعة وانه إذا استعمل فى بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف بلام العدد الذهبى التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر الى قرينة المعضية المهمة فى حكم النكرة اه ضرورة ان شرط معلومة الصلة للخطاب لزوال ابهامه مطلقا أى ذهنا او خارجا لا لخصوص تعيينه خارجا فافهم اه كاتبه عنى عنه

(٢) قوله وتقرير الاستعارة هنا غير خفى اختار معرب الرسالة الفارسية انها تبعية بان تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا فى قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيه سران التشبيه من الكلى الى الجزئى فتشعير لفظ هذا الموضوع للمشبه به وهو المحسوس الجزئى الذى سرى اليه التشبيه من كلية المشبه به المعقول الجزئى الذى قصد المبالغة فى بيان تعيينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

خارجا ولا فى ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود فى الخارج قلت ذلك فى الماهية من حيث هى او بشرط لا يخلأها بلا شرط فانها تجماع الشرط وهذا هو المطلق كإسائى نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من ان التعدد حقيقى لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه (١) (قوله وبنينا على ان المفصل لا يقوم الخ) يقتضى انه علم شخصى مع عدم قيامه بالذهن ووجه بانه يكتفى فى وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلى وفيه ان الموضوع له حينئذ هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على ان الوجه بالمعنى غير العلم بنى الوجه إلا ان يقال هذا لا يعتبره علماء العربية ايضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التى اوردها بعض الناظرين

فى هذا المقام فتدبر (قوله أى المحصلين للقيم شيئا فشيئا) الام لا تعلق لهذا بخصر صرحه فالاولى ان صيغة التفعّل معناها التكلف ويلزمه الاحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب اطلاق المألوم على اللازم) أى بعد استعمال الحل فى مطلق التفكيك العام للجلل وغيره مجازا بطريق التشبيه

(١) قوله وقد علمت اندفاعه أى من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافى الخ فافهم اه كاتبه

الاهم فالام اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط في صلته أن تكون معلومة للمخاطب لزوال ابهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم أن الشرح لا وجود له خارجا قبل الإشارة فضلا عن أن يعلم المخاطب اتصاله بضمون الصلة وما واقعة على شرح كما بينها بقوله من شرح الخ وإنما هم المحكوم به أو لا ثم فسر التشويق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم في ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشويق والمشار إليه بهذا اما العبارات الذهنية التي اراد الشارح كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجي في قول العصف في مفتاح الرسالة الوضعية هذه فائدة او المعاني فظهر أن المسند اسم نكرة يتناول سائر افراده على سبيل البذل كما هو الشائع فهو مفهوم كل صديق على اى شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فقول بعض الحراشي ثم ان بيننا على ان اسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام في غير محله إذ محله فيما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع الكثير من المؤلفين انهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا واما ما هنا فالخ ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على ان ما ذكره وان اشترى وطلعت به عباراتهم فلا يخلو عن المناقضة فان ذكرهم الخلاف في الذهن هل يقوم به الفصل كما يقوم به المجمل او لا ليس على ما ينبغي إذ يقوم به الامران معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمالي والتفصيلي على ما بين في محله على ان في ذكر التيام اشعار بالقول بالوجود الذهني وقد نفاه جمهور المتكلمين واثبتة الحسنة والقول بعلمية الجنس ضعيف فان علميته تقديرية اضطرابية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد في حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى اه ومعلوم ان الداعي لجعلهم اسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحد معنى فالمرجع مع ان القول بالعلمية الجنسية ينافيه دخول ال في نحو المفتاح والكاية ونحو ذلك وبنائهم جعلها من قبيل علم الشخص على ان الذهن يقوم به الفصل غير محتاج اليه بل يكفي في وضع العلم الشخصي استحضره ولو بوجه كل كايته العصام في شرح الرسالة الوضعية وقولهم هل الشيء يتعدد بتعدد محله الخ بما لا معنى له فان الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطبا وكذلك المعاني تتعدد بتعدد العلاقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعددا ولا بناء على ان اللغة تنبني على الظاهر تأمل (قوله اشتدت) أى قويت وقولهم عبر هنا باشتدت وفي شرحه المنهاج الفقه بدعت لان شروح المنهاج السابقة على شرحه اكثر واجل وافيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجرامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبنية على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنادعت وهناك اشتدت لارتكبوا له علة ايضا ومثل هذا مما لا ينبغي ان يسطر في حواشي امثال هذا الكتاب (قوله المفهمين) من التفهم وصيغة الفعل كما تاتي للصيرورة كتعجز الطين تاتي للتشكف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشيء واتقانه لان تسكف الفعل يقضي باتقانه واحكامه فيه اشارة إلى ان شروح من قبله يكفي لاصل الفهم لكن لا يكفي للفهم لانه التكلف في الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه السكال وفيه مدح شرحه وبيان ان ما سبق من الشروح لا يخفى عنه (قوله يحل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية في يحل والالفاظ

(١) هل يعتبر ذلك التعدد او لا الخ رجح لا في حاشيته على بيانية الصبان الاول حيث قال لا مانع من ان يكون تعدد الالفاظ معتبرا في مقام الوضع لها وان كان غير معتبر في مقام اخر كقوام هل القرآن واحد ان متعدد فما هنا مقام يناسبه اعتبار التعدد وادى تدقيق فيه والبداية قاطعة بذلك وهل يظن بالعربي إذا حكم بان قول شخص زيد وقول اخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يظن منه الا انها للفظان متماثلان كأنهما لفظ واحد فتدبر

أو المجاز المرسل فقوله إذ  
الحل اى بالمعنى المجازى  
(قوله من عطف الخاص)  
الاولى من عطف اللازم  
كما يفيد ما بعده ثم اللازم  
العربي كاف كما هو رأى  
البيانين وحل الالفاظ  
لا يخلو غالبا عن بيان المراد  
فكونه في بعض الصور  
لا يتبين المراد مع الحل  
لا يصرح ولا وجه لجعله  
من عطف المغاير

(قوله) بذكر الشيء على الوجه الحق (الأولى) ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فإن المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها و قول الشارح مراده قال السعد والسيد في محبت انجاز العقلي ان انجاز العقلي لا يختص بالنسبة الاستنادية بل يكون في غير ما كالنسبة الاضافية في مكر الليل قال بعضهم أى إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى في فانها حينئذ حقيقة وقال السعد في شرح المفتاح في تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك اضافة الماء إلى الأرض على سبيل انجاز تشبيه اتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالملك بناء على ان مدلول الاضافة مثله الاختصاص المملكي فتكون استعارته تصريحية اصلية جارية بقى التركيب الاضافى الموضوع للاختصاص المملكي في مثل هذا وإن اعتبر التجوز في اللام وبني الاتصال والاختصاص عليها لاعلى التركيب فلا استعارة تبعية اه أى نهي على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجوز التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالملك ويستعار المركب الاضافى من الثاني للاول وقال في الاضافة لادنى ملاسبة انها مجاز عقلي قال السيد الهيئة التركيبية في الاضافة الالامية موضوعه للاختصاص الكامل المصحح لان بخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه فاذا استعملت في أدنى ملاسبة كانت مجاز الغويا لا عقليا كما ترى لان انجاز في الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصلى إلى محل آخر لاجل ملاسبة بين المحلين وظاهره انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء أى محل حقيقى إلى الخرقاء بواسطة ملاسبة بينهما يعنى قول الشاعر إذا كركب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المرأة المسماة بالخرقاء لظهور جدوا واجتماعها في زمن طلوعه أى ظهوره على دائرة الافق اه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لادنى ملاسبة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كرها على معنى في سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة في

كوكب الخرقاء فانه لا يصح ان يكون على معنى حرف أصلا على سبيل الحقيقة فلا تنافى بين تصريح السيد بان التى لادنى ملاسبة مجاز لغوى وتصريحه بان الاضافة في مكر الليل مجاز عقلي ويظهر بناء على أنها مجاز لغوى أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ما قال ذلك البعض وفيه ان انجاز في ذلك مبنى

ويحقق مسائله ويحجر دلائله

قرينة او مكنية في الالفاظ ويحل تخييل وما قيله ان ترشيح للسكنية فسواء فيه مجاز عقلي حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آفة الحل (قوله) وبين مراده (أى المراد منه) أوفيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذف ويحتمل الاستعارة المكنية في الضمير وإثبات المراد تخييل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الالفاظ يلزمه بيان المراد في الجملة وهو المراد بالزوم في أمثاله لا لزوم العقلي وهو عدم الانفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطاى ينزل على اصطلاح البيانين فلا يرد ما قيل انه من عطف الامر من الذين بينهما عموم وخصوص من جهة على الآخر لان حل الالفاظ قد لا يقين بمجرد المراد وتبين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله) ويحقق مسائله (أى يذكر ما على وجه مطابق للواقع وهذا صادق بان يصحها دليل او لا والمسئلة كما تعلق على القضية الملقولة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول قد رخصت اى احكام مسائله (قوله) ويحجر دلائله (أى يخلصها عما يحل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقبة من الرق بجماع زوال النقص في كل وإثبات صفة السكال استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسي كما قال في الخلاصة

على جعل أدنى ملاسبة بمنزلة ملاسبة تامة سواء كان مجاز القويا او عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو وبفعائل موجود في تركيب الملاسبة التامة المحقولة منها فالظاهر ان تجرى الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه أدنى ملاسبة بالملاسبة التامة فالتى هي الاختصاص وكون المعنى الحقيقي ليس على معنى في حرف لا يقتضى ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى في حقيقة كسكر الليل او من كبر ارض ابلعي ماءك فهى مجاز عقلي في الاستناد الاضافى باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية في التركيب الاضافى او تبعية في اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملاسبة فاختلما فيها فقال السعد مجاز عقلي وقال السيد لغوى ويظهر ان السعد لا يمنع انجاز اللغوى ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلها مراد منه فيجوز فيه ما مر فيها هو على معنى حرف (قوله) بوجه الدلالة (قال البعض وجه الدلالة في المتقدمين هو ما لاجله لزمها النتيجة) هو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيها او اثباتا فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك يقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم وغيره فينتفى العالم والحادث اه وقال في موضع آخر لا بد في الدليل من مستلزم للطلوب ولأن لا يتنقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت له المحكوم عليه ليكون العاقل خيرا وبذلك وجب فيه المقدمتان لتبني احدهما عن الزوم والاخرى عن ثبوت المزوم اه فليتأمل (قوله) ثم يشتق من تخليص الخ) لاحاجة اليه كما هو ظاهر

(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لا تنافي صعوبة المقام في ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله اما نظير البصير) لا مدخل له في السهولة إلا ان براد لازمته العالي وهو التامل فيتجمع ما بعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حد نصير ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من البلاغة للزوم بناء الفعل من المزيدي تدبر (قوله وهي قوله (١١) اى الخ) مراده بيان الثلاثة أولا

إجمالا ولو قال وهو أى المعنى لكان أولى وقوله فالاولى الاولى الاول الخ ومعنى ذكره الثلاثة فى معناه أنه ضمنه إياها (قوله كون كل الخ) لوجود الوصف بكل واحدة فى ضمن الوصف بالكل وكان القياس الخ فيه انه اشارة إلى ان الاضافة من باب إضافة الصفة للوصف (قول الشارح لا الاخبار) أى وان حصل به الحمد لأن المقام يقتضى الحل على الاكمل (قوله استحال الاخبار عنه) ولا يمكن ان يكون خبرا عن نفسه لأن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عمافى الواقع ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة مالم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليب كذا قبل وقد مر ما فيه غناء (قوله وهو العظمة) هو المدلول الحقيقى للنون ه فان قيل اللازم لا يدل على المزوم لجواز كونه اعم ه قلنا لزوم والمراد للبيانين هو العرفى او الغالب او الذى لقبرته

على وجه سهل للبديتين حسن الناظرين نفع الله به آمين ه قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) اى صفك بجميع صفاتك يا الله إذا الحمد كما قال الومخشرى فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعا ابلغ فى التعظيم المراد بما ذكر المراد به إجماد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إجماد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

و نفعائل اجمعين فعاله وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلالة تحرير دلالة الواقعة فيه وهى قليلة كما اشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فرما ذكرنا لادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة او اعم من تحرير الادلة الواقعة فيهم من ذكره ادلة بقية مسائله محررة اه فالمنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة فى وعلى الثانى تحرير دلالات ما ذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلالات تتعلق به اما بانها فيه او انها دلالات ما فيه من المسائل ومنشا هذه الاحتمالات اضافة دلالات الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للاشارة إلى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق فى كل واحد منها كما قال الشاعر إلى الملك القرم وابن الهمام ه وليت الكنتية فى المزدحم

(قوله على وجه) تنازعه كل من محل وما عطف عليه (قوله سهل للبديتين) لا يشكل ذلك بصعوبة كثير من مسائله على كثير من فعول العلماء لأن المراد سهوله بالنسبة الى غيره من الشرحو لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافى غموض المطالب فى ذاتها والاشكال إنما جاء من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) اى التاملين فيه وقيده بالناظرين لأن الشئ قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم ما يمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قاض فى حسن الشئ فى الواقع كما قال الشارح وإذا خفيت عن الغنى فعاذر ه ان لا ترائى مقلة عمياء

ففيه اشارة إلى انه بلغه مبلغا من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسنا فى نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) اى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكلامه تعالى تفصيلا وهذا التفسير ليس مدلول الصيغة وحدها إذ المدلول تنق عليك فهو مأخوذ بمعونة المقام ولذا عاله بقوله إذا الحمد الخ فقل المعنى اللغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لا فادة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة هذا انشاءا على الله تعالى بجميع صفاته وهو الاوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) اى قوله نحمدك وقوله إذا الحمد به اى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مراد ابا ن الجملة قصد بها إجماد الحمد وانشاءه لا الاخبار بانه سيوجد فى تصدير المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه إنما يكون اخبارا بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حمد او امانه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية واما تعيين الاستقبال هنا فى الجملة المضارعة مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخبارا لا يكون اخبارا عن الحال فهو انشاءا وخبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبرا عن الاستقبال فتوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا فى نصلى ونضرع اذ المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن حمد

او بطريق الادعاء فبدعى هنامساواة المزوم ويحتمل ان تكون مستعملة فى التعظيم الذى هو المزوم بناء على ان الكناية لفظ استعمل فى غير ما وضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية و المجاز من عوارض الكلمة لا الحرف ه قلنا المراد بالكلمة عند البيانين ما هو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال اظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

قول الشارح امتثال الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضا على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقي بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الأولى التعظيم (قوله) لا يستعمل بمن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو في حكم المذكور ظاهرا لانه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظا وحكما فهي اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفضل المذكور معه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الأفضل أى ذلك الأفضل أى الشخص الذى قلنا انه افضل وإذا حصلت الفائدة باحد (١٢) تلك الامور الثلاثة كان ذكر احد الاخرين لغوا كذا في الرضى وبه يعلم بطلان ما قيل

لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له العلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك كذا حدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الأخصر منه

حاصل كما إذا قيل أنكم غير اعران التكلم بالحاصل بذلك القول لاننا نمنعه بناء على ما حققه بعض حواشى شرح الدوائى على التهذيب من ان التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصدها المحاكماء عنها فى الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إما محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا لاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما يقصدها المحاكماء عن امر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليب وقال ميرزا هدى فى حواشى ذلك الشرح المحكى عنه هو مصداق القضية ومصادقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها وما ذكره الشارح إلى قوله وان بنون العظمة توجيه لاختبار كون الجلة إنشائية لما ذكر ولما فيه من تاسق الجمل فى العطف فاجل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تامل (قوله) لاظهار ملزومها) أى العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذى هو نعمة الخ وعلة الاظهار امتثال قوله تعالى واما بنعمة ربك كذا حدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبذور بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى التون التى للجماعة او المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم يجعل التون مستعملة فى الجماعة لانه جرى على ان الجلة إنشائية والشخص إنما ينشئ فعل نفسه ولا يحتاج فى ذلك لمشاركة نعم على تقدير الخبرية هى صالحة لذلك وتكون إخبارا عنه وعن لسان غيره وقد تصحح الانشائية أيضا بتخييل أنه ينشئ الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتزول منزلة حامدين لكنه وجه مبنى على التخييل فلذا لم يرجع عليه الشارح وجعل التون هنا للمعظم نفسه استعمالا كسائر فان التون مستعملة فى العظمة لينقل الذهن منها إلى ملزومها الذى هو التعظيم كذا فى شيخ الاسلام والشهور انما استعمال اللفظ فى لازم معناه لا فى ملزومه فان اللازم لا يدل على ملزومه مجوزا كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دالة لا التزام وقد يجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضا لإذراء البائين اللزوم ولو باعتبار العرف او الغلبة او القرينة او الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبنى على اصطلاح المناطقة وإنما كان هذا معنى كنائيا لانه يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بان يراد العظمة والتعظيم معا ولا يقال أن فى إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهى عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لانا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لاما كانت بنحو تعريف مقامه فى العلم ليقصود بتنفع به الناس وما نحن فيه من هذا القبيل وما قاله الكمال ان خطاب رب العالمين بالشاء عليه من عبده مقام التلبس ظاهر او باطبا بالدالة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فندفع بأنه لا مانع من ملاحظة الامرين معا فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه له بالخضوع فالمراد بالحدث بالعمة هنا الاعتراف بين يدي الحق بها فتكون من باب الشكر أيضا وبه يتدفع ما يقال أيضا أن العبد مأمور بالحدث بالعمة مع غير الله لانه تعالى والخطاب هنامعه سبحانه (قوله) الاخصر منه) افضل

أن ال جنسية لا مفرقة لانه لا وجه لدخولها فيه (قوله) بأن ال زائدة كما فى قوله ورثت مهلا والخير منه زهير العم دخر الذخيرة (قوله) كما قيل مثل ذلك) وقيل فى البيت انها من التبعية أى لست من بينهم (قوله) وفى التأويل الاول نظر) قد عرفنا ان فى الثانى ايضا نظر (قوله) فيؤدى ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا يأتى إجماره بجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ ولا يخفى ان المقصود من الوصف لا يحصل حينئذ نعم جوز بعضهم الوصف بالنكرة ويحصل المقصود بجموع الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله) حالا) فيه أنه لم يوجد شرط بجى الحال من المضاف اليه وقيل هو بدله فيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالاولى من هذا كله ان افضل هناليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فمن ليست تفضيلية بل هى كالتى فى

قولك بفت من زيدو انفصلت منه ألفت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لان من التفضيلية تتعلق بأفعل التفضيل بقرب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيد أفضل من عمرو فمعناه زيد متجاوز فى الفضل عن مرتبة عمرو فمن هنا نحن فيه كالتفضيلية لافى معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين على رضى الله عنه ولهى بما عندك من زوال البلايا بجسمك والنقص فى قوتك اصدقوا ووفى من أن تكذبك أو تفرق أى هى متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا فى الرضى ويؤيده أن أصل الاختصار كافى فى أن يسأل عن علة العدول عنه ولا يتوقف نكته العدول على وجود الاختصار فى المعدول عنه كما يفيد صيغة التفضيل فتدبر



(قوله قلت ولعل السراخ) هذا توجه آخر لا وجه لجملة سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذ القصد بها) أي الغرض منها التناء وإن كانت خبرية (قوله مع لام الله) التي هي للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض أذ مدلولها اختصاص شيء ما أو ملكه بالمجرور فالاول حينئذ يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لأصل تلك الجملة فإن أصلها كما قال (١٣) الرمحشري وغيره تحمد الله حمد قال الرمحشري

ولذلك قيل اياك أبعداخ فانه بيان لخدمه قائم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول وعدله الى الرفع للدلالة على الثبات والدوام والدليل على ذلك الاصل هو أن الاصل في نسبة المصدر الى الفاعل هو الجملة الفعلية ووجه ذلك انه لا يصح مع القول بتناول الحد للقديم أن يكون اياك تعبد بيانه ولا اصل المفعول سده به مسد الفعل فليتأمل (قول الشارح لا الاعلام بذلك) أي الذي هو فائدة الخبر يعني انه ليس المراد الاعلام بمضمون الخبر بناء على انه معلوم ثابت اذ لا منعم سواه إلا أنه بوسط او من غير وسط فيكون الاخبار حيثئذ كقولك السماء فوقنا لو فرض ان هناك خبر قصد اخباره بل الغرض من هذه الجملة التناء على الله فانه كثيرا ما تورد الجملة خبرية لا غرض سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها اثني اظفار التحسر فاجلة مستعملة في معناها الخبرية لكن لا للاعلام بل للتحسر (١) فان اظفار خلاف ما رجوه بلزمه التحسر فهي

التلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها التناء على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعروف بالملضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن ال زائدة أو جنسية وقد تقرر ان مدخولها في حكم النكرة أو بان من متعلقة باخسر مقدر مدلول عليه بالمدكور كاقيل في قوله ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزة للكائر كذا في شيخ الاسلام ونظر في التأويل الاول بصيرورة مدخول ال نكرة فيلزم نعت تحمد الله وهو معرفة لان المراد لفظه بالنكرة وذلك بمنوع (ويمكن ان يحجب) بجعله بدل او منصوبا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على انها جنسية لان مدخولها في حكم النكرة الذي يظهر انه لا يرد وان المراد من قوله لم مدخول ال الجنسية في حكم النكرة انه يصح اجراؤه مجراها نظرا الى المعنى فلا ينافي صحة اجراؤه مجرى المعرفة نظرا الى اللفظ اقول ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف فالاحسن القول انها متعلقة بمحذوف فان جعلها جنسية معارض بقول الجامي في شرح الكافية ان اللام في أفعال التفضيل لا تكون الا للعهد وعلل ذلك بأنه يشار باللام الى معين بتعيين المفضل مذكوره قبله لفظا وحكما كما اذا طلب شخص افضل من زيد فقلت عرو والافضل أي الشخص الذي قلناه افضل من زيد (قوله للتلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لان أصله بالله حذف باو عوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وشددت لتكون على حرفين كالعوض عنه وقد يقال فيه لام تحذف ال هذا مذهب سيبيويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله انما بخبر اى اقصدا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو ان الميم زائدة للتفخيم والتعظيم للدلالة على معنى الجمع كازيدت في زرقم لشدة الزرقوا ينم في الابن قال ابن السيد هو غير خارج عن مذهب سيبيويه لانه لا يمنع أن تكون للتعظيم وان كانت عرضا عن حرف النداء فان التام في قولنا الله بدل من الباء وفيها معنى التعجب قال الكال ويصح توجيه الخطاب أيضا بما في الخطاب والنداء من الاشارة بان حمده راقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام ان تعبد الله كأنك تراه لان كلام الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أي بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنته قوله له الصيغة الشائعة للحمد من ان صيغة الحمد لله لا نشاء الخدای لانشاء التناء على الله بأنه مالك لجميع الحمد الخ وقوله لانه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة الى ما قاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد ان لامه للملك ومثله ما اذا جعلت للاختصاص وان ال استغرافية أو جنسية وانما قال من الخلق لاخراج الحد القديم لانه صفة من صفاته تعالى اذ مرجه لصفة الكلام النفس باعتبار تعلقه بالتنام وصفاته تعالى لا تنصف بالملكوكة للايهام اللفظي وان كانت اللام التي للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح نحو اشي الخنفيق هو اذ معنى صحيح اذ الصفة مرتبطة بمرصو فها ولو جعلت لام الله للاختصاص لدخل الحد القديم أيضا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائته تعالى على نفسه اقول هذا انما يتبين أن لو كان الغرض انشاء مضمونها هو لا يصح كما بينوه وانما المقصود انشاء التناء بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحد للقديم أيضا فتدبر وتقيدهم افادة ال الجنسية للاختصاص بجعل لام الله للملك غير مسلم بل باعتبار مفهومها محتملة للصديق والكذب وان لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهي خبرية لا انشائية اذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم

(١) قوله بل للتحسر أي بل لغرض التحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيا فيه علاقة بالكناية التي هي الزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره كافي الابنابي على يمانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه إلى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم

هي وحدها مفيدة لفه نقول كلما كان لام الملك كافيافي الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة مجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حتى فكذلك التالي ولعله مبني على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه إلى مجروره فعنه اختصاص شيء بمجروره لاختصاص حدمعين يكون كل حمد أو جنس الحمد أو الحمد المعهود بمجروره فان تلك الدلالة انما هي بمجموع اللامين ولا يتحقق أنه على هذا الاحتمال لاختصاصية لتقدير افادة لام الملك الاختصاص بانضمام آل الجنسية بل يجري هذا في الاستغراق والعهد ايضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضمنية اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور لا يقال اختصاص شيء ما بمجروره معنى كلي وقصد حوا بأن معنى الحرف جز في لانا نقول مرادهم ما هو أعم من الجزئي الحقيقي والاضافي كما صرح بذلك بعض المحققين قال ولا فالا ابتداء المستفاد من قوله لتاسرت من البصرة إلى الكوفة فليس جزئيا حقيقة ايضا ذلك الابتداء يحتمل وجوها لا تحصى مثل الابتداء ارجلا أو راكباً أو منفرداً أو مع جماعة إلى غير ذلك من الاحتمالات فهذه كلها أفراد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شيء ما بالله تعالى جز في اضافي بالنسبة إلى اختصاص شيء ما بشي ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقة فالدلالة على المعنى أعم من الفهم الاجمالي والتفصيلي على ما صرح به أبو الفتح في حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدواني ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه إلى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله التناء والمشار إليه قوله لانه مال كالحروفية ايماء إلى أن جملة الحمد اذا كانت خبرية لا تقيد الحمد وهو خلاف المختار لان الخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار إليه الشارح من أن الخبر بالحمد ليس بحامد هو الذي أقول به اه والذي أقول به أنا انه لا عبرة بقوله المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمتا وقال بعض آخر لا نسلم أن في هذا النبي إشارة إلى ما ذكرنا من مقصود الشارح ليس إلا بيان ما يقصد بالجملة الاسمية في مقام الحمد من انشاء التناء بها وإن حصل التناء على تقدير كونه خبرية ايضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الجامد لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصود ما قاله علماء المعاني من أن قصد الخبر خبره اما الاعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن الخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول يسمى فائدة الخبر والثاني مسمى لازما إذ اعلام المخاطب بأن الخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه هو انما الذي ينفك قصده وقد قال في المطول عند قول التلخيص لاشك أن قصد الخبر خبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أي من يكون يصدد الاخبار والاعلام لان تملق بالجملة الخبرية فان كثيرا ما توردا لجملة الخبرية لا غرض آخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتنا نثي اظهار التحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب اني وهن العظم مني اظهارا للضعف والتخشع الخ قال العلامة السيل الكوفي وقوله كثيرا ما توردا لجملة الخبرية أي مرادها بما معناها وليس انشاء حتى لا يصلح شهادا اه وقد سبق لك ايضا نحوه وحيث ذكر الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل في الاخبار من الاعلام فالتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ما قاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أي ما قاله المصنف وهو نعمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح في تفسيره أي نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلغية كما أشار لذلك بقوله لورعاية جميعها ابلغ فأبلغ في كلامه

الجملة قراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه فالتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لوجه له المخالفة ما كاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة إذ اعلام المخاطب بأن الخبر عالم لا ينفك عن اعلامه بمضمونه هو انما الذي ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلغية فكيف يراد الكل فالاولى أن يقال ابلغ رعاية الابلغية صادق بارادة التناء ببعض الصفات وانشاء على وجه الاطلاق الصادق بالتناء بكل الصفات وبعضها وبعد ذلك فلا اعتراض مبني على جعل بأن تفسير العدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون قيداً به لانه محل التوهم ويمكن تأويل عبارة المحشى فترجع لما قلنا لكن مع تسكف زائد نامل

( قول الشارح فذلك البعض أعم ) لأن المراد به لا بعينه وترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم داعي المقام للتعين وعدم اشماع الصيغة به ( قول الشارح لصدقهما ) أى وحدها وبغيرها الكثير أى وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتاج للوصف بالكثرة إذ هي مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل وترك الصدق بالغير القليل لصف المقام عنه ( قول الشارح في الجملة ) وهو ما إذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل ولذا قيد بالكثير فلا يقال أن تلك الواحدة عظيمة واثناء بالعظيم قطعاً بل من الثناء بما يحتمله والقيل ( قول الشارح من الثناء به ) أى بذلك البعض وإن أريد به المعين لآلف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذي هو مثله فلا ينافي أن الثناء بالجمع أمكن لأنه لا حاجة فيه إلى التعين فنأمل ( قوله وقدينا إلخ ) سياق على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وإنما مراده بيان وجه تسميته به تلك مع أنه لا يرجعها ( قوله وفيه نظر ) قيل وجهه أن الفعلية ( ١٥ ) لا تفيد التجدد على وجه الاستمرار إلا لا عند

احتفاف القرائن بها وهذا أيضاً إذا كانت خبرية للاثباتية وإلا فلا تفيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد العدم وفيه أن افادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لافادة الثبوت فقط وإذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد العدم أيضاً فان كان المراد تخيل ذلك فهو حاصل في الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض السكال الشارح بأن الاسمية وإن كان الحد فيها بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته لأن كل حد معناه

وهذا هو واحدة منها وإن لم تراع الأبلغية هناك بأن يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقهما وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها في الجملة أيضاً نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أو وقع في النفس من الثناء به ( على نعم ) جمع نعمة

من المبالغة أى أزيد في المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما بناه سابقاً ( قوله وهذا ) أى الحمد لله بواحدة منها أى ثناء بصفة واحدة من الصفات وتلك الواحدة هي الملكية جميع الحمد واعرضه السكال بما ملخصه أن معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو يختص به وهذا وإن كان ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته إجمالاً لأن كل خدمته كل ثناء بحملي وكل من صفاته تعالى جميل فإعراية الأبلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الجملة الاسمية على وجه ظاهر ولا يدعي أن الافتتاح مأسوى ما افتتح به كتاب الله أبلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للآب مع الكتاب العزيز وأطال المحشى في رده تركناه لما في أكثره من التكلف والتعاطل ( قوله وإن تراع إلخ ) عطف على مخدوف تقديره هذا روعيت الأبلغية ولفظه هناك إشارة لقوله محمدك اللهم ( قوله بأن يراد الثناء ببعض الصفات ) اعترض بأن انتفاع رعاية الأبلغية صادق بإرادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الإطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات ويبيعه فلو حذف الشارح قيد البعض لكان اخصر واليق بمقام ترجيح الفعلية واجاب المحشى بما حاصله أن الاعتراض مبنى على أن قوله بأن تفسير لقوله وإن لم تراع الأبلغية وهو غير متعين بل يجوز أن يكون تقييداً له والمعنى وإن انتفت مراعاة الأبلغية بسبب أن يراد الثناء ببعضها وبالسكل بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك وبأنه يجوز أن يكون لفظه بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخني الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقرار كلامهما فتابعهما الشارح في ذلك ( قوله فذلك البعض ) أى من حيث إيهامه أعم مطلقاً من هذه الواحدة لصدقهما وحدها أو مع غيرها وبغيرها مطلقاً قليلاً أو كثيراً وانما اقتصر الشارح على الكثير لأنه أدخل في الأبلغية وقوله فالثناء به أى بذلك البعض أبلغ من الثناء بها من تلك الواحدة وقوله في الجملة أى في بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير إرادة تلك الواحدة فهو موجود المساواة لا الأبلغية وقوله أيضاً أى كما أن الثناء بجميع الصفات أبلغ وقوله نعم استدرك على قوله أبلغ دفع به توهم رجحية الثناء به على الثناء بها من كل وجه وقوله من حيث تفصيلها أى تعينها بالعبار دور الحثية لتعليل الاوقعية وقوله أو وقع في النفس أى أمكن فيها

الاسمية بصفة واحدة هي اختصاصه بكل حد إذا السكلام في مفهوم الجملة ولا شك أنها لا تفيد أكثر من ذلك وبأبلغية غير مافي القرآن على مافي القرآن عندايتيان به في مقام ذلك الغير لا ينافي بأبلغية مافي القرآن في مقامه وهو قد أطال المحشى الكلام فيه فراجعه تستفد ( قوله الذي هو من افعله تعالى ) لأن الحمد إنما يكون على الفعل الاختياري كإصره بالسعد في حاشية الكشف وإن كان قول الزمخشري في الكشف الحد والمدح اخوان يفيد خلفه بناء على ظاهره وكذلك كلام الفائق فالحد على ذات الله وصفاته باعتبار أن لها دخلاً في الأفعال الاختيارية قبله وإن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وفيه أنه حيث أدخل المدح ( إلا باعتبار إلخ ) فهو حيث أدخل الفعل الملاحظ فيه ( له حاجب عظيم ) يجوز عكس ما قال في المحلين لأنه لا يحتاج في إيشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يزين فلا يمنع عنه إلا حاجب

عظيم التكثير المراد به بالنسبة للشئ للبالغة في الكثرة لاستفادتها من جمع الكثرة تدبر ( قوله صير المراد منها الكثرة ) أى وتوينا للبالغة في الكثرة كتنون نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه حصول أصله من الصيغة ( قول الشارح صلة نحمد ) أى متعلقة باعتبار الإثبات فان القيد المذکور بعد الجمل قد يكون قيداً للسند كما في ضربت زيداً بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما في ضربت زيداً قائماً وقد يكون قيداً لإثباته كما فينا نحن فيه فكانه قيل أثبت هذا الحمد أعنى نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى في مقابلتها كما صرح به الشارح فقوله أى في مقابلتها ( ١٦ ) بيان لمعنى كونه صلة فالمقابلة ظرف اعتبارى فلا يراد فيه انهاعلة بائنة على الحمد

بمعنى إنعام والتكثير للتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الإلهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صفة نحمد وانما حمد

لأنها الشئ المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعيينه بالعبارة وان قصد به معين وقد يقال الثناء بها وان كان أوقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشموع لها ولغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به مع مراعاة جميع الصفات قابل البعض وقد يرد به أيضاً اختيار المصنف الثناء بالجمله الفعلية بقصد الموافقة بين الحمد والمحمود عليه أى كأن نعمته تعالى لا تزال تتجدد وتزايده وتبعد وتحمده بمحمد لا تزال تتجدد ( قوله بمعنى انعام ) وجه الحمل على ذلك وان كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المعنى به الذى هو أثر المعنى المصدرى لان المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع لان الحمد وان وقع في مقابلة الاثر فليس المراد به الا الاصل لا ذا المجموع دغليه لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً كما صرح به غير واحد من المحققين فالحمد على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار ان لها دخلاً في تحقق افعال اختيارية ولو بوجه ما على ما هو الشائع أو أن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وأن الحمد عليها مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى العرفى فيشمل الاخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك ( فان قلت ) قول التفخيز انى في المطول ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز ان لا يكون الحمدود عليه فعلاً ( فالجواب ) ان الاثر الناشئ عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا بد ان يبل من حيث حصوله وصدوره عنه وحينئذ فالمحمود عليه الفعل او ما هو بمنزلة الفعل بما لو حظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه في حاشية الكشف بان الحمدود عليه لا بد وان يكون فعلاً اختيارياً ( قوله للتكثير والتعظيم ) اى الامر من معاً فان التثنية قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معاً كما هنا وكفى في قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسلى من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظام ( قوله أى انعامات كثيرة عظيمة ) أو رد عليه ان النعم جمع كثره والانعامات جمع قلان جموع السلامة لذكر رأوا الا انك للقلعة فكيف فسرناها هو واجب بان الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه الى الكثرة قوله لها منها الإلهام ( الخ ) خص هاتين التعمتين بالذكر لئلا يستهما للقيام ( قوله وعلى صفة نحمد ) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ان قاسم ان يحتمل تعالى على الحمد في قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احتزعه ما هو ويرد عليه ان جعل يؤذن بالحمد الخصفة لزم فلو جعل الجار متعلقاً بالحمد يلزم أن يكون الموصوف جزءاً من صفته امتناعه بنهى اللهم لأن يقال هذا معنى على أن لا تكون الجملة صفة لنعم ولا يخفى انه حينئذ لا تنتظم الجملة ان اعني جملة هذه الحمد والحمد يؤذن الحمد

وجزه يادته وما قاله المحشى لا يفيد بيان وجهها وان كان توجيه شيخه لا ينعف ( قوله لو وقع ) واجبالا مخاطب به واحد لا زيداها لايغنيه فهو من حيث تعيينه غير واجب فان وقع تبين انه الواجب وسياً في الشارح عند قوله شكر المعنى واجب ما يؤخذ منه ذلك ( قوله وليس المعنى الخ ) والا لاستغرق جميع أوقافه في أداء ذلك الواجب ولم تنف طاقته به إذ نعمته تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض فانه أنعم بالوجود والتجدد وفيه ان هذا الإنماد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مول للنعم

لا علة لثبوته وسوء الأدب انما هو في الثانية دون الاولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح الآن تعليله بسوء الادب ممنوع فالاولى ان يعمل بما مر والمحشى فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو ان اطلاق التعليل سواء للابنات او الثبوت سواء ادب دفعه يمنع ان الملل يفيد الحصر ولا يتوهم احد الحصر حتى يرد ويرفع ( قوله اشارة الخ ) حيث لم يقل الحمد للنعم مع ان ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للدول من نكتة فاندفع ما قيل انه لا مشتق هذا حتى يفيد التعليق به العلية ( قوله بما فيه تعسف ) حاصله ان قول الشارح لا مطلقاً معناه انه لم يجعل كل حمده مطلقاً بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه ( قول الشارح أى في مقابلتها ) أشار به الى بيان معنى الصلة وانه متعلق بالابنات كما مر فهذا

وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تقدير وجوب الحمد المطلق كما أشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بما هو شأنها) فثانها في نفسها ان الحمد عليها يؤذن بزبدياتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل في القيد بان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بينهما الشارح وحاصله ان حمدي من جملة الحمد المستلزم للزبادة وقد قاتبت به ادا الماهر واجب فجاووا بوجوب آخر فان آتيت به جما آخر وهكذا فلا أقدر على الوفاء. هذا هو اللائق بقوله بما هو شأنها فيقول الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد والوجود ببناء على

ان الاتيان بالاول لمجرد امثال الطلب والخروج من الواجب فكأنه قال احمده على النعم لان الحمد عليها واجب ومتى كان هذا هو الغرض فلا أقدر على اداء الواجب اذ كل حمد يستلزم نعمة فاحمد عليها للخروج من الواجب فاندفع ما قيل يمكن ان يوجد النعمة ولا يوجد الحمد فتدبر حق التدبر لتدفع شكوك الناظرين فظاهر ان قوله ومما من جملة النعم غير كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد الخ اذ معناه يستلزم ذلك لاني غاية فكأنه قال تحمده على نعم لا تشكر ان نفي بما يتعلق بالحمد عليها (قوله لا مطلق الحمد) فيه نظر اذ مطلق الحمد يؤذن بالزيادة بالطريق الذي في الشارح واتماقيدها لكون كلام المصنف فيها الا ان يقال الزيادة الى غاية كما بينا (قوله ليقيد به تقدم النعم الخ) لا وجه له اذ يمكن ان الحمد على نعم استحصل فانه لا دليل على ان النعم لا بد ان تكون حاصله وبه

على النعم اى في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مذروب وصف النعم بما هو شأنها بقوله بازديادها وقول التجارى ان على ليست تعليلية لمافية من سو الادب مردود بان هذه علة بائنة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال في جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز ان يكون للشيء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع انها المرادة كما أسلفه بجاراة كلام المصنف (قوله اى في مقابلتها) أشار به الى ان الحمد عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف على الحمد ولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا فيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي اشار لمثل ذلك الفتاوى في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما نعلم قال سم ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا مطلقا لا ينافي ذلك التلميل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول اى الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اجم من المنسوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الالهام بل قيد بالنعم لحصل وان حصل غير ايضا فاقبل اما قال شيخنا وما اشار اليه الفتاوى وتبعه المستشكل نظرية غير واحد من المحققين كالصام في اطوله باوجه منها ان افادة تعليق الحكم بشئ يفيد عليه ذلك الشيء انما هو فيما اذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على عليه الذات ولئن سلمت فاقامها اذ لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وان تسكت بعض الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ايسر في كلام المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحينئذ يقطع الاشكال المتقدم اه واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام الفتاوى ولذكر هنا ايضا ما يندفع به ما وردوه عليه قال العلامة السمرقدي في حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد لفظ الله على الاستحقاق الذاتي انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشتق الدال على مشيئة جميع الصفات ويكون ذكر الانعام كانه تخصيص بعد التعميم وانه لما كانت ذات الله مستلزما للصفات ومستتعبة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد لفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبرة بالظاهرة الحمد للمنع وأولن أنعم فاذا عدل الى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتته اه (قوله لان الاول) اى الحمد في مقابلة النعمة لفظا ونية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد نعمة يجب عليه ان يحمده عليها ولا لا استغرق جميع اوقافه في اداء ذلك الواجب ولم ينف طاقته اذ نعمه تعالى متواليه على العبد لا تنقطع سبعا على القول بتعدد الاعراض فانه انعام باستمرار الوجود وقد يجاب بان الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعم الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بان يعتقد انه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مدعيا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كان الغفلة في الايمان لا تزيله (قوله الثاني) اى المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

(٣ - عطار - أول)

تعلم ما في كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذما من حمدا الخ) يشمل الحمد الاول في مقابلة الذات وظاهر قوله يجب بان لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر في الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هي العرض المقارن فلا يصح اذ لا يوجد الالتزام الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

بالطريق الذي ذكره الشارح  
لتحقق السلامة قبل فان  
اعتبر السلامة المقارنة فهي  
لا توجد الا بالتمام فتدبر  
(قول الشارح فقتضيان  
الحمد الخ) قيل يمكن أن  
يحمد على جميع النعم الواصلة  
والتي تستصل والمقارنة إذ  
لادليل على أن الحمد لا يكون  
على نعمة غير موجودة حيث  
لا يلزم أن يكون لا غاية  
يوقف عليها فيه انه ان أريد  
ذلك بقطع النظر عن كلام  
المصنف فلا يضر وإن كان  
بالنظر له الذي صدهد الشارح  
فمنوع لقوله يؤذن  
بازديادها إذا الواقع حيث  
ليس ازدياداً بل دخول مالم  
يوجد في الوجود ذلك أيضاً  
من المحمود عليه فالمراد كما  
عرفت أن حمدي الذي هو  
من جملة الحمد المستلزم لا يفي  
بشكرها الذي هو واجب  
فان قيل كان يكفي المصنف أن  
يحمد على ما حصل وما يحصل  
ومنه الاقدار والالهام  
قلت الواجب ما كان في  
مقابلة نعمة موجودة كما يدل  
عليه كلامهم في مسألة شكر  
المنعم واجب ومراده الاتيان  
به وبهذه اعلم وجه قول الشارح  
عليها بعد قوله يؤذن الحمد  
إذا الحمد مطلقاً وإن استلزم  
الزيادة لأن المراد ان لا  
أقدر على الوفاء بما هو واجب

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وما  
من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضاً

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء في بقوله رأما ما جوزه الكمال  
من ابداله بقوله من بما هو شأنها فنيته نظر لأنه ان جعل الموصوف العم التي هي المعاني كما  
هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يجاب بحذف  
المضاف أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لمض النعم المذكور اقتضى أن  
القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف  
كثير شائع في كلامهم وقوله وفي صحة ذلك نظر أى لان القول المذكور وصف للنعم  
باعتبار معناها ولم يحكم بطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها  
(قوله يؤذن الحمد عليها) لا يخفى أن الحمد مطلقاً يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما  
قيد بقوله عليها لان الكلام في الحمد عليها بدليل محمدك اللهم على نعم وايصح وصف النعم  
بالجملة التي بعدها اه سم وكتب الغنيى أقول لم يظهر لنا وجهه اه قال أبو الحسن السندی  
ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كما صريح في أن الحمد عليها اه (قوله أى يعلم)  
تفسير ليؤذن باعتبار معناه الاصلى لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزامية كما يفيدته قوله لانه  
متوقف الخ إذ المتوقف على شئ مستلزم له فهو دال على ذلك الشيء التزاماً فالتجوز في المسند  
الذي هو يؤذن لا في استانه إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أى يعلم الحمد عليها الذي هو  
شكر اه بازديادها لان صدق الوعد في قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر  
ملزوماً للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لا يتخلف وما ذكره الشارح ترجيه حسن  
قريب أيضاً (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع انه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع  
ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا  
(قوله وما من جملة النعم) مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد  
بازديادها فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل  
النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حيث قاله سم (قوله فيقتضيان الحمد)  
أى يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فمنوع إذ يمكن أن يوجد أولاً  
يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجد في هذه المرة ولم يوجد  
حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فجرد طلبه  
من غير وجوده لا يؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده  
إذ امتثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يجاب بأنه مراعى في الاقتضاء ما هو اللائق بالعبد من  
امتثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقيين ويمكن  
أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الالهام والاقدار أيضاً فلا يحتاج  
لحد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لدليل على أن الحمد لا يكون على

وذلك إنما هو الحمد عليها الاعلى الذات وما قيل انه انى به ليصح الاخبار فيه انه يكفى الربط (١٩) بالضمير بعد قوله (قوله) بمعنى

الخبر (لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف

المشبه به فان الحاجة داعية وهو افادة ان الخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شأن

الماثور الممثل (قوله) ويمكن ان يكون الخ) بقيت كراهة الافراد خطأ نعم يمكن انه

جرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزرى ردا على النووى

(قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا انه لما

تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للبصر

وهو لانسبة في مفهومه انما تاتي بالتقييد قال من الصلاة عليه اي من المصدر

المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلة العصر مثلا فخرجت

الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله) اذ لا يدل الحديث بل مرجعه اللغة (قول

الشارح رواه الشيخان) اي رواه غالبه بدليل ما بعده (قول الشارح والنبي

الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فردوا المقصود تعريف مطلق النبي كما يؤخذ من كلامه

بعدمعان التعريف لا يكون الا للباهية الكلية اذ

ولهلم جر افلا غاية للنعمة حتى وقت بالحمد عليها وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللام مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة اي الرحمة عليه اخذنا من حديث امرنا الله نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد والخ واه الشيخان لا يصدره فسلم والنبي

النعمة الغير المرجوة حال الحدث تأمل (قوله) حتى وقت بالحمد عليها) أى تلك الغاية وهو تبريع على قوله ولهلم جر حتى تبريع على المعنى (قوله) وازداد وزاد) اللازم تخصيص زاد بتقييده باللازم يشير الى ان اراد

مطاوع في حالى التعدى والزم (قوله ونصلى) لم يسل ايضا لاحتمال انه لا يوافق على القول بكراهية افراد الصلاة عن السلام والقائل بالكراهة الامام النووى في شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندى وقد رد عليه من الشافعية ابن الجزرى وغيره (قوله محمد) عطف بيان على نبي لصفة لتصريحهم بان العلم

ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشف في سورة الملائكة في قوله تعالى ذلكم الله ذكر من انه يجوز في حكم الاعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وركب خبر انما يصح بناء على تأويله بالمعروف باللام كالمتحق للعبادة والافتحيز لعت اسم الاشارة بما ليس معر فاللام وما ليس بموصول

فما جمع النجاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين في مفصله وايضا صرح في اوائل الكشف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزه في قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده ذكر بالكن الاظهر ان المقصود الاصل هي ايضا الصفة السابقة وتقرير النسبة

تبع والبدلية تستدعي العكس (قوله من الصلاة) اي ما خذ منها وقوله عليه قيد اول مخرج للصلاة الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المأمور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المأمور بها اعني صلاة الله عليه (قوله) وهي الدعاء بالصلاة) فتكون الجلة لانشاء الدعاء كما تقدم في كلام الشارح وقال الكوراني

الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمتها فاطلق المزموم واريد اللازم فيكون مجازا مرسلأى وتعظم نبيك بان تقول لا يالما نصل عليه اي عظمه وبجله اه قال سم وهو توجيه غير ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام

الائمة وظاهر الايات والاخبار فكانه هو ثم ان معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه افضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان انواع الرحمة وثمراتها لا تنحصر وليس جميعا حاصله عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله له قال الشيخان ابو الحسن

السندى هذا عجيب ففى النهاية قيل اصل فى اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه في الدنيا باعلا ذكره وإظهار دعوته وإبقاؤه شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في أمته ومضاعفة أجره ومثوبته وقد قال الخطاى الصلاة التي بمعنى التعظيم والتكريم لا تتقال لغيره والى بمعنى الدعاء يقال لغيره ومثل هذا مذكور في الشفاء لعباس نقله عن القشيري وغيره نعم زاد الكوراني حيث جعل الاصل هو الدعاء

واعتبران الاستعمال في التعظيم من باب الاستعمال في لازم معناه لكنه لازم مشهور في هذا المقام عندهم حتى قالوا انه الحقيقية اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق ائى لاجل كون صلاتنا عليه مأمورا بها او كونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل

على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التي تضمنتها قوله اي الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحته فلا يدل لها الحديث بل هو معنى لغوى طريق اثباته النقل عنها (قوله امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى بالاب يقال أمرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقديره بالاب وان كان حذفنا مع ان وان مطردا (قوله رواه الشيخان) اي رواه غالبه بدليل قوله لا يصدره فسلم وذلك الصادر هو قوله امرنا الله ان نصلى عليك

(قوله والنبي الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فردوا المقصود تعريف مطلق النبي لان التعريف الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبدالحكيم في حواشي عقائد العصد تعريف لفظي ولذا جاز اخذ النوع فيه

إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لا يكون إلا الماهية الكلية إذا الواحد بالشخص لا يعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عربيه موافقة للشهور في تعبيراتهم فهو أولى وليس شمل من يختلف في نبوته من الاناث فإنه وقع الاختلاف في نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكى وقوع هذا الخلاف العزبن جماعة في شرح قصيدة هـ يقول العبد في بدء الامالى هـ وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكر في النبوة فاندفع قول الكوراني والبي ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولى من قولهم لإنسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكرة ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكر لإنسان وفي الانثى إنسانة اهـ ملخصاً من سم وليتامل هذا الفرق فإن انسانة مولد وقول الشاعر إنسانة فتانة هـ بدر الدجاء مناجل من كلام المولدين فلا يحتاج به في اللغة وقال محشي شرح العقائد العنصرية اخذ الانسان جنساً لثلاث دخل الملك والجن إذا لثني لا يكون إلا انساناً بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكاً ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدي حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلاً اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولاً بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب الفتازاني الى ان الرسول معنيين أحدهما مسناً للنبى والآخر أخض مطلقاً وجوز المعتبر لعلهم متساويان أو أنهم إن أريد امة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد امة الدعوة فالمراد بالدلالة (هـ اوحى اليه) قال محشي العقائد العنصرية الوحي عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما حصل بلسان الملك فوقع في سمعه بعد عمله بالمبلغ بأية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسمين رابعاً وسموه حياً خفياً والاقسام الثلاثة الاول وحياً ظاهراً فالوحي في التعريف محمول على المعنى الشرعي الشامل لهذه الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعها لانه مخصوص بمائت بكلام الملك أو بإشارة ثم لا بد من التعميم في الوحي بمجمله شاملاً لما أوحى للنبى ابتداءً وبعدها إيحاءً الى غيره بدليل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل وأتقوا يعقوب واسمعيلى وآتينا ابراهيم الكتاب اسمعيل انه كان رسولا نبياً بقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كافي انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما أوحى اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهم وسلامه وكذا انبياء بني اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك في الدرامشور للجلال السيوطي في قوله تعالى المزمع الى الامم من بني اسرائيل الاية انه يوشع ورواية انه شموئيل وانه قال دعيت الليلة وأوحى اليه ورواية انه شمعون أو انه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبليغهم رسالة ربك فان الله قد بعثك فيهم نبياً وعن وهب إنما كانت الانبياء من بني اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد ما نسوا من التوراة فانبىء بني اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون في التعريف كما سمعيل عليه السلام فلا يراد على التعريف عدم شموئيل لمن يدعى ان تقرير شرع من قبله كانبىء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لا يشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضاً أودع معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداءً أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضاً (قوله أو أمر بتبليغه) أى إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أى ابتداءً أو بعد انحائه لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه يقول وأوحينا إلى ابراهيم واسماعيل وأنه رسول بقوله واذكر في الكتاب اسمعيل الخمع أن اولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بني اسرائيل فانهم بعثوا لتجديد ما نسوه من التوراة وهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بني اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أى إنسان أوحى اليه بشئ وأمر بتبليغه فأوحى عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ما سبق هذا هو اللاحق خلافاً لمحشي فان ما صنفه يقتضى دخول حرف على مثله



(قول الشارح وان لم يكن له كتاب او نسخ) اى كتاب يخصه بدليل تمثيله يوشع فانه كان على ما قيل من انبياء بنى اسرائيل فعلى هذا جميع من بعده موسى من انبياء بنى اسرائيل ليسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حيث دل النص على رسالته مع عدم الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تسميته واهله بان اسماعيل كان رسولا بمعنى يبلغ القصص والمراعاة دون الاحكام الشرعية كما اشار اليه بعض محشى عقائد العبد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحي مبعوث ومن حيث عليه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث الى الخلق (قول الشارح وفى ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أن ذر أنه قال سألت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعه وعشرون الفا قلت كم الرسل منهم قال ثلثا مائة وثلاثة عشر الى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) اى الكائن بالهمز او كائنات ال و فى الاول للتعريف لا موصولة لانه للثبوت كالثبوت والكافر (قول الشارح من النبي) اى الخبر اى (٢١) اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبي

بمعنى الخبر واليه ذهب سيويه ويؤيده جمعه على نبا وانباء وقراءة نافع فى جميع القرآن بالهمز إلا انه لما اترم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه إلا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخي واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى الخبر اولا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما هو فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعول إلا عند البعض حيث قال "شاعر امن رعايته الداعي السميع نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار فيكون فعلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبهقى ينسكه كذا فى عبد الحكيم على عقائد العبد فقول الشارح لان النبي خبر الخ بيان للناسبة

وان لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالثاني اعم من الرسول عليهم اوفى ثالثا انها بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نيكودون رسول لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبي اى الخبر لان النبي يخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف للمهموز بقلب همزة ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء اى الرفع والامر بتبليغه فاعطف على التعريف الاول والواو اعطف على اوحى المحذوف مع معطوف او دلالة ماسبق (قوله فالثاني اعم من الرسول) اى غير ما مطلقا وهو بالمعنى الثاني مساو للرسول بالمعنى الاول وعلى القول الثاني والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى فقط كذا قيل قال الدواني فى شرح العقائد العبدية تعريف النبي بانسان بعثه الله لخلق لتبليغ ما اوحى اليه لا يشمل من اوحى اليه يحتاج اليه لسكاه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى زيد ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه ونقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى بتبليغ ما اوحاه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحيث نسقت هذه الواسطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه التسمية لعلها فى هذه الامة فقط تأمل (قوله ولفظه) اى النبي لا يقيد كونه مهموزا او غير مهموز (قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة اى الكائن نعت للفظ او نسكه حال منه على راي من جوز مجي الحال من المبتدأ ولا يخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلتها وابقا المعمول قال الدمايين وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتأخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن المقدر في مثله للثبوت كالثبوت من الكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لان النبي مخبر) بفتح الباء وكسر هاءى ان فعلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه لفيده انه اصل للهموز ولو نسكه لثبوتهم لان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه اذا كان اصلا للمهموز كان بمعنى المهموز السابق او كان المهموز بمعناه الاتى ليجتمع معناهما وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للآخر فالتكثير انسب (قوله اى الرفع) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ماورد

فقط فاما قيل على قوله لان النبي مخبر بالفتح أو الكسر على ان فعلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشئ تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكتفى فى مناط التسمية اما كان الاخبار على الله بما اوحى اليه فى حق نفسه واما باقى الاقوال فالتاسية فيها موجود على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) اى للهموز ابدلت الواو همزة كما فى اجوه جمع وجه لكن يلزم ان لا يكون المهموز من النبي بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافة فيها معاوية يتدفع ما قيل ان عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقرن سبويه ليس احدا من العرب الا وهو يقول تنبا مسيلة السكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة فى التي كاتر كره فى الذرية والحياة لإا اهل مكة فانه يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه) قيل بقدر مضاف الى ذى الرفع النبوة بالواو أو الهمز كما فى القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لا غير كما يدل عليه كلام

الجوهري حيث قال في باب الواو والياء النبوة النبوة بالواو والياء ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبي ما خروا من ذلك فاصله غير الهمة  
اه قول الشارح وقيل انه الاصل لإشارة لقول الجوهري وما قبله إشارة لقول غيره وهما معانباء على انه ما خروا من النبوة أي من تلك المادة  
يقطع النظر عن كونه مهموزاً أو لا فتدبر به ويندفع ما أطال به المحمدي وغيره التعريف في الأصل لإشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا للأصل  
الذي أخذ من الباب بمعنى الخبر كما هو فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحمدي على أن ما ذكره زيادة على كونه نقولاً  
بلا سند يفضي إلى أن قوله وبلاهزم (٢٢) لا يعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التناول

أو أن خصاله الحميدة  
الكثيرة ظهرت قبل  
التسمية (قول الشارح في  
السماء والارض) هذا ما أخذ  
الكثرة محل الاستدلال  
قوله رجوت الخ (قول  
المصنف هادي الأئمة) بدل  
لأنعت لأنه لا يعرف  
بالإضافة لكن يلزم البدل  
من البدل وقد جوزوه  
بعضهم والكلام على  
الهداية يطلب من حاشية  
الزاهد لدوائ التهديب  
(قول الشارح وهو ضد  
التي) لأنه الاهتمام إلى  
المطلوب والتي الضلال  
عنه فهما وجوديان فكانا  
صديقين (قول الشارح وهذا)  
أي الوصف المذكور أي  
الهداية إلى الرشاد بمعنى  
دين الاسلام مأخوذ أي  
مستفاد من قوله تعالى  
وانك تهدي إلى الصراط  
مستقيم أي دين الاسلام إذ  
لا شك في أن الآية بينت  
الوصف الذي ذكره  
المصنف على تفسير الرشاد  
فيه بما فسره به الشارح  
ولا يعكر عليه أن التعبير

لأن الذي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم مقول من إسم مفعول المضرب سمي به نبينا بالهام  
من الله تعالى تناولاً لآبائه بكثر حد الخلق له لكثرة خصاله الجليلة كما روي في السير انه قيل لجده عبدالمطلب  
وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم يسميت ابنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال  
رجوت أن يحمي في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سمي في علمه تعالى (هادي الأئمة) أي دأله  
بلطف (لرشادها) يعني لدين الاسلام الذي هو تسكته في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الفاني كانه  
نفسه وهذا مأخوذ من قوله تعالى وإنك تهدي إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام

على من فسره بالرفعة بأن الذي صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود  
لهذا السؤال أصلاً في التفسير المذكور وقع في كلام غير واحد من المحققين وقد قال الفتازاني أن استعمال  
الصفات الالفاظ في المعاني يجعل منزلة تفهم وروايتهم (قوله من الخلق) أي من غير الانبياء مطلقاً وأما  
بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً كسبينا بمحمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة  
على غيره منهم في الجملة كما في غيره (قوله هادي الأئمة الخ) بدل من محمداً لصفة له لأنه لا يعرف بالإضافة  
قال الفتازاني في حاشية الكشف الهداية تعدى بنفسها وبالي وباللام ومعناها على الأول الإيصال  
وعلى الثاني إراءة الطريق قال أبو الفتح في حاشية الشرح الجلال على التهديب ومحصله أن الهدى بمعنى  
الهداية تعدى إلى المفعول الثاني فقط أو تقرر بانفسه أو يحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه  
الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لتهديهم سبلنا ومعنى المتعدى  
بحرف الجر الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب فيسند تارة إلى التي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وإنك  
تهدي إلى صراط مستقيم وتارة إلى القرآن كقوله تعالى أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم والتقدير في قوله  
تعالى وأما موداة آية أماناً موداً فهدى بناهم إلى الحق وللحق فعنه الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وفي قوله  
تعالى إنك لا تهدي من أحببت إليك لا تهدي من أحببت الحق فعنه الدلالة الموصلة إلى المطلوب فلا تنقض  
بهما (قوله بلطف) فيدفي معنى الهداية فقد فسرها الراغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم إلى  
صراط الجحيم فهو التهمكاه زكريا (قوله يعني لدين الاسلام) أي فقد أطلق الرشاد وأراد به دين الاسلام  
إطلاقاً للسبب على السبب لأن دين الاسلام طريق موصول للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذي هو الخ وإشار  
بقوله لم تكتبه وبقوله كانه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا وإن كان يكفي في التجوز مطلق السببية  
ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتمام إلى المطلوب والتي الضلال عنه فهما وجوديان فلذلك قال  
وهو ضد الفاني (قوله وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية إلى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ  
أي مستفاد من قوله تعالى وإنك تهدي إلى صراط مستقيم أي دين الاسلام إذ لا شك في أن الآية سبب  
الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر على هذا الأخذ أن

في الآية عن دين الاسلام استعاره وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز  
بقاء الرشاد في كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط في الآية لأن دعوى الشارح مبنى على تفسيره بدين الاسلام لا على بقاءه  
على حقيقته وهذا معنى ما قبل كلام الشارح أن هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرناه مأخوذ من الآية والمقصود  
ترجيح ما ذكر في شرحه بأنه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشارح الذي ذكرناه مأخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح  
عبارة المصنف وبه يندفع ما أطال به في الآيات وتبعه في بعضه المحمدي فبنى عليه قوله فاعله أراد إلى آخر ما كتبه فتأمل تعرف

التعير

(قول المصنف وعلى آله) كرر الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم (٢٣) تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على

الآل نوع آخر ولا يخفى  
أن أفراد بصلة أبلغ في  
الادب من التشريك كذا

قيل ومعناه ان العامل وان  
كان واحدا إلا انه يلاحظ  
فيه التعدد فهو اعتباري  
فقط تدبر (قول الشارح  
كما قال الخ) أى أقول فيهم  
كما قال الخ أو في الواقع كما  
يدل عليه قول الشافعي  
وقد نفى هذه الكاف  
معنى متحقق كما في قوله  
تعالى رب ارحمهما كما  
ربياني صغيرا وقد قيل به  
هنا وهو بعيد من المقام  
تدبر (قوله من تحرم عليهم  
الصدقة) أى صدقة الفرض  
ولو نذرنا بخلاف صدقة  
النفل بدليل قوله إنما هي  
أوساخ بناء على أن أصل  
آل أهل فلا يحتمل أن يراد  
بهم بعض مخصوص من  
الآل لا يقال مفاد  
الثالث أخص من مفاد  
الثاني فهلا اكتفى به لانا  
نقول موضوع النتيجة  
المدعاة لفظ الآل ولم  
يصرح به سوى الثاني مع  
افادته علة حرمة الصدقة  
عليهم وان عللت في الثالث  
بأنهم في خمس الجنس الخ  
لصحة أن يكون للشيء  
علتان إذ ليست العلة هنا  
حقيقية بل غائية مرتبة كما  
سيأتي قيل تمنع الصغرى

(وعلى آله) هم كإمام الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ابن عبد مناف  
لأنه صلى الله عليه وسلم قسم بينهم ذوى القربى وهو خمس الجنس بينهم تاركاً منه غيرهم من بني عمهم  
التعبير في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشد في كلامه  
على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم في الآية لان دعوى الشارح الاخذه مبنى على تفسيره بدين الاسلام  
فان دفع ما يقال ان اراد ان ما في الآية يدل على ان المهدي اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الاسلام  
فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عز عن المهدي اليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله للاحاديث في دين  
الاسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لاعلى نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمره للطريق بخلاف  
ما هنا فإنه عرفه بالرشاد الذي يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما  
تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هذا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالاخذ من  
الخفاء اه قال ابو الحسن السندي والاقرب ان يقال ان هذا كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرنا ما خوذ  
من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بأنه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشرح الذي ذكرنا  
ما خوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى آله) كرر الجار رعاية للأدب لان  
تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى ان أفراد صلى  
الله عليه وسلم بصلة تخصه ابلغ في الادب من التشريك ببنو عيينة في صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم  
من ان العامل في المعطوف مغاير في المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحرف الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه  
التعدد الاعتباري فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفي  
المؤمنون وبني هاشم تغليب للذكور على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب فانهن  
من الآل وان كان اولادهن خارجين لعدم استحقاقهم في خمس الجنس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت)  
ما موقع هذه الكاف قلت) يحتمل انها لتشبيه القوانين أى أقول كما قال الخ وليس بالجدد فلاحسان  
يقال ان الكاف منها لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غير يذكره صاحب اللباب وعلاء الدين البساطي  
في قوله تعالى رب ارحمهما كما ربياني صغيرين إذ المعنى اوجد رحمتهما ايجاداً محققاً كما اوجد الترتيب ايجاداً محققاً  
(قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دل عليها على ان خمس الجنس لا قاربه  
المؤمنين من بني هاشم والمطلب وثانها على ان الصدقات لا تحل إلا له وثالثها على ان المال لا تحل له الصدقات  
من قسم بينهم خمس الجنس فدل مجموعها على ان هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب  
وجه الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض  
بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ينتج آله صلى  
الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثاني نصاً والثالث بناء على ان اصل  
ال اهل ودليل الكبرى مجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث  
فقط لانه لم يعلم منه من اهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الجنس (لا يقال) مفاد الثالث أخص من  
مفاد الثاني فهلا اغنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثاني مع  
افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهي كونها أوساخ الناس ولا ينافي ذلك تعليلها في الحديث الثالث بان لهم في  
خمس الجنس ما يكفهم أو يفتهم لصحة ان يكون للشيء علتان ه ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيلي  
بمنع الصغرى (١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل لحرمتها على مواليهم ومنع الكبرى  
بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل بالتفسير المذكور كذهب الاله امام مالك تخصيصاً الآل  
بني هاشم على احد قوله ه ويجب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالي  
بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الآل يقتا لهم حكماً لخبر موالي القوم منهم وعن الثاني بان هذا

(١) قوله بمنع الصغرى أى كذبها من جهة إفادتها الحصر وكذا يقال في قوله بمنع الكبرى فافهم أه كاتبه

بسند أن من تحرم عليهم الصدقة أعم من الآل لحرمتها على الموالي ويورد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصله لا تباو انما حرمت على المرائي لتناول الآل لهم حكاه على سبيل التوبة (قوله) ان تقرر القياس (الخ) فيه انه عكس المدعى (قوله) فصحت الظرفية) قال سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفرد في الجلة ولعل المراد انه محتمو عليه كاحتواء الظرف (قوله) فان من تأمل (الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كناية (قوله) لا يكاد يتم) لاجله بل هو تام غاية انه هذه الظرفية قليلة في كلام الفقهاء (قوله) ولعل الشارح اطالع (الخ) (٢٤) يحتمل مع ذلك انها للترديد اشارة إلى أن خمس الجنس لا يخرج عن أحد الامرين إلا أن

الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله) حكم الضمير حكم مرجعه (وما فيه من الخفاء يزول باقرينة المشروط استعماله معاً على أن الخفاء ان سلم ففي ضمير الغائب أما الخطاب فقد يدعى أو ضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقي أن كون حكم الضمير حكم مرجعه يناهيه الضمير الراجع إلى التكره فانه معرفة على مافي الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه في عدم استفادة المعنى والتعريف للاشارة للمعهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال قليلاً مل (قول الشارح اسم جمع في حواشي الجاهل ان اسم الجمع لا واحد له وما يوجب ذلك فالتناقى وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يكن أن يكون واحد إذ لم

نوفل وعبد شمس مع سؤلهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا محل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا محل لكم لعل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الايدي ان لكم في خمس الجنس ما يكفيكم او يغنيكم أى بل يغنيكم رواه الطبراني في معجمه الكبير

التقص لا يضر المعلن وأما قول التجاري في تقرير القياس أقاربه المؤمن من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لاختصاصهم دون بنى عميم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فأقاربه المذكرون آلهاء فهو عكس للدعوى هـ ولك ان تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شيء بما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت (١) عليهم الصدقة لقرابته ومن حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الجنس لقرابته والمستحقون خمس الجنس لقرابته هم هؤلاء الذين هم أقاربه المؤمنون قاله هم هؤلاء (الخ) وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث مقدمة ولا بد من التقيد بقولنا لقرابته حتى لا ينتقص بالاعتبار بمن يستحق خمس الجنس لو جب آخر (قوله) نوفل وعبد شمس (هـ) هما وهاشم والمطلب اولاد عبد مناف بن قصي اهـ (قوله) ولا غسالة الايدي) أى لا كثيراً ولا قليلاً ويحتمل جره عطفاً على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير أولى لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة (قوله) لكم في خمس الجنس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الجنس بتامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء هـ قلت يمكن أن تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان لكل منكم في خمس الجنس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الجنس أو ان يراد بخمس الجنس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الجنس وحيث تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الجنس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرد في الجلة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية في الاحاديث وكلام الفقهاء قليلة وان كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها والاولى منه أن تجعل لافى قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كناية (قوله) أى بل يغنيكم) هو مبنى على ان ومن لفظ التوبة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن حمل او على

(١) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقترانى مركب من قياسين من الشكل الاول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الجنس لقرابته تجعل صغرى للثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الجنس لقرابته هم هؤلاء أى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فألهم هؤلاء (الخ) اهـ كاتبه

الترديد

بوضع ماله أحاد لفوات الهيئة في الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم

يجمعه جعلاً لأن فعلاً ليس من صيغه (قوله) تنازع الفعل والوصف) فخرج من اجتماعه بغيره ص أو اجتماعه به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصيغة اصطلاحاً (قول الشارح من اجتماع) عدل عن قول ابن الحاجب رأى ليشمل الاعمى ولم يقيد الاجتماعى بزمن ليجرى على كل قول كما سيأتى في كتاب السنة ان شاء الله تعالى وقدم مؤنث التالى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابي بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقاً (فان قلت) حيث يدخل من مات مرتداً فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

تأمله الصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة باقيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أمالوفر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أو لا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشأنهم وحيث يتكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فإنه الوجهي (قول المصنف ما قامت الخ) ظرف لنصلي والمراد تخييل إنشاء الصلاة تلك المادة ويحتمل أنه ظرف لتعلم الدعاء أعنى الرحمة (قول المصنف ما قامت الطروس) أي مدو وجودها لها وحفظها إياها (قول الشارح أي الصحف) في القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك في الصحاح والمصباح وحيث أنه في نحو الورق بقيدانه يكتب فيه فالكتابة فيه (٢٥) والتصديدها داخلان في المنهزم

العنواني خارجا عن الحقيقة والفاظ موضوعة للحقائق دون عناها قال بهيناري في التصديق قد يكون شيء جزأ من مفهوم شيء دون حقيقته فالعنى صفة بسيطة قائمة بالاعمال وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني وخارجان عن حقيقته البسيطة قال السيد الزاهد والالفاظ موضوعة للحقائق دون عناها اه ثم ان المصنف رحمه الله حكم بان الطروس حافظة للبعاني ولا شك أن الورق الخاص المعبر عنه بورق مكتوب فيه مع خروج القيد والنسبة عنه لاحفظ له للبعني نعم ينسب اليه الحفظ بواسطة حفظ السطر بواسطة حفظ اللفظ ولو كان كذلك لكان بمنزلة أن تقول أسأت زيدا بواسطة أسادة ابنه وأسأت ابنه فكان قولك وأسأت ابنه مستدركا لادلالة على أن زيد ممدل

والصحيح جواز اضافته الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كما سيأتي من اجتماع مؤناب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد إشارة الى أن خمس الجنس لا يخرج عن الامرين وان في كل منهما كفاية (قوله) والصحيح جواز اضافته أي خلافا لمن منعه وكانه اخذ من قوله انه لا يضاف إلا الى ذي شرف ليدان الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهي شبهة ضعيفة إذ الضمير كرجعه وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروط استعماله معها على أن الخفاء ان لم يفت في ضمير الغائب اما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم لا لاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف المداير (قوله) هو اسم جمع لا يشكل بوجود الواحد من لفظة لان اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وان كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لان فعلا ليس من صيغ الجمع وفي حاشية دده أفندي على شرح تصريف الغزالي ان أسماء الجوع سماعية واعترض بذلك على السيد بأنه لا وجه لقوله في شرح المفتاح ان الخواص اسم جمع خاصة بأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله) لصاحبه) صرح بالاضافة الى المفرد تبعاً للتصريح به في اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب خصوص وهو الصحابي كما اشار الى ذلك بقوله بمعنى الصحابي (قوله) وهو كاسياتي (أي في كتاب السنن) وهو الكتاب الثاني (قوله) بمحمد تآذع كل من اجتماع ومؤناب خرج من اجتماع بكافرا ثم آمن ومن اجتماع مؤناب غير نينا فلا يسمى واحدا منها صحابيا اصطلاحاً ولم يرد في التعريف ومات على ذلك لان الموت على الإيمان شرط لدوام الصبغة لا لتحقيقها والتعريف لمن تحققت الصبغة له مطلقاً (قوله) الشامل لبعضهم أي لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة باقيهم أي باقي الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا بآل كما في بكر وعمر رضي الله عنهما فيبين الصحب والآل عموم وخصوص وجهي وهذا مبنى على ما أسلفه في تفسير الآل والآل فلو فسّر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصاً بعد تعميم اهتماما بشرهم وتكون النسبة للعموم والخصوص المطلق (قوله) ما قامت) أي وجدت (قوله) والسطور من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهي الكتاب قاله الجوهري وغيره فها قبل انه غلط فاحش لان الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزءاً محل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور ويجاز من باب اطلاق الكل على جزءه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول اما ان السطور جزء من مفهوم الصحف فسلم ولكن ليست جزأ خارجاً كما هو مطاع نظر المعترض فليست وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقي وان العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيه ذلك تكلف قالوا وعين الالفاظ خيارها في تركيب المتن استعارة

(٤ - عطار - أول) عليه مدة بقا الطروس فأراد الشارح رحمه الله اصلاح ذلك بان جعل مدلول الطرس مجموع نحو الورق والسطر مجازاً بقرينة نسبة الحفظ اليه وعطف السطر عليه لما مر وأحققة عرفية ولا شك أن المجموع حافظ المعنى باعتبار جزئه ولا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ما قبل ان الطرس اسم للورق فقط فإنه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله وما قبل ان مراد المعترض ان السطور داخلية في المفهوم خارجة عن الحقيقة ففهم ان الداخل والخارج كإعراف الكتاب فيه والتقييد بالامكتوب وبما ذكرنا في اضطرار فساد ما قبل الظاهر ان المصنف أراد بالطرس الورق بدون كتابة من باب اطلاق الكل على الجزء فإنه بدونها لا حفظ

فيه للمعاني فليتأمل فلعله  
يندفع به ما أطال به  
الناظرون بما تركناه خوف  
الاطالة ( قوله أى لان  
الطرس الخ ) هذا لا يفيد  
شيئاً وقد عرفت حقيقة  
الحال وقوله فما قيل الخ  
هذا القيل حق لكن ما بين  
عليه من جعل صنيع الشارح  
غلطاً فاسد لما عرفت اما  
مجرد الحكم بأنه غلط فهو  
غلط ( قوله استعارة  
مصرحة ) وبمحتمل ان  
تكون مكنية بنسابة  
الالفاظ بدون عيون  
باصرة بجامع ان كلا يهتدى  
إلى المطلوب وإضافة  
العيون اليها تخيل  
والبياض والسواد ترشيع  
على كل والسطور والطورس  
تجريد على كل لكن قول  
الشارح كما يهتدى بالعيون  
الباصرة يسير الى علاقة  
التصريحية فالباصرة إسم  
نسب أى ذوات البصر  
والإلفال مبصرة وحينئذ  
يحمل على خلاف ظاهره  
قدبر ولا يخفى حسن  
إضافة العيون للالفاظ  
على المسكنية دون  
التصريحية ( قوله كقوله  
الصلاة واجبة الخ ) الاولى  
كوجوب الصلاة وحرمة  
شرب الخز واولى منه  
كثبوت الوجوب والحرمة  
تدبر

من عطف الجزء على الكل صرح به دلالاته على اللفظ الدال على المعنى ( لعيون الالفاظ ) أى الدلماتى التى  
يدل عليها بالامظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهى العلم بالمعوث به الذى الكريم ( مقام بياضها )  
بالسكنية فى الالفاظ بتشبيه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف  
من بعض والعيون تخيل والسطور والطورس تجريد والسواد والبياض ترشيع والظاهر ان المصنف  
أراد بالطورس الورق بدون كتابة من باب إطلاق إسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكن تجنيس  
القلب بين الطروس والسطور وردهم بان الحمل على المعنى الحقيقى واجب عند انتفاء قرينة المجاز  
وراجع عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقى للطورس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة  
المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة راجعاً عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور  
على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازى لما احتج إلى عطفه لخالها فى المعطوف عليه لكن  
لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لالعدم دخوله فيها قبلها بل لشرفها لدالتها على اللفظ  
الدال على المعنى الذى هو المقصود واما ترتب تمكن جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك  
لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد اعادة المعنى المجازى لامن قرائنه وقرينة بين فائدة الشيء  
بعد وجود بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده الالزم صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع  
بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا ترتب على المعنى الحقيقى ولا يقول بذلك عاقل فظاهر أن ما قاله الشارح  
هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب اوراجع غيرانه يحتاج إلى بيان نسكة لذلك  
العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح ان تلك النسكة هى اشرفية ذلك الجزء اسكونه دال على  
اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة  
كلامه وأنا أقول ان قول السكالك حمله على ذلك قصد تمكن إخراج العلة الباعثة على الحمل على المعنى  
المجازى هى قصد تمكن تجنيس العلب أى فيترجع الحمل على المجاز لهذه النسكة ولم يرد المعنى  
الذى حمل عليه سم كلامه ويدلله زيادة لفظ تمكن وإلفال لتحصيل فان الجناس حاصل لكن  
تمكنه إنما يكون بمحمل الصحف على المعنى المجازى ليقع التغير بين المعطوفين فيحصل التمكن  
المذكور فعنى كلام السكالك ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزءاً منها لتحقيق  
جناس القلب ويزداد هذا تمكننا بالحمل على المعنى المجازى واما ادعى سم ان الحمل على الحقيقة هنا  
راجع فغير مسلم له بل الحمل على المجاز راجع لتحصيل هذه النسكة والسلامة من تكلف نسكة لعطف الجزء  
على الكل ( قوله لعيون الالفاظ ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطورس والسطور أو متعلق بقامات  
وفيه على التقديرين استعارة اما تصرحية بان استعير للمعاني الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتمام والقرينة  
إضافة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف  
من بعض وإضافة العيون اليها تخيل والبياض والسواد ترشيع على كل والسطور والطورس تجريد  
على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة  
إسم نسب أى ذوات البصر وإلفال المبصرة ( قوله التى يدل عليها باللفظ ) توجيهها لإضافته العيون إلى  
الالفاظ والضمير ان فى قوله ويهتدى بها وقوله وهى العلم للمعاني والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب  
الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المعوث به الذى الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك  
( قوله مقام بياضها الخ ) المقام مصدر ميمى كما يشير اليه الشارح أى مقام مثل مقام محذوف المصدر واقامت  
صفته مقامه ثم حذف واقم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعاني الالفاظ بقيام  
بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما اسكونهما عرضين قائمين بهما

أى الطروس (وسوداها) أى سطور الطروس المعنى نصلي

لازمين هما وباتفاقهما اتفاقا هما لان اتفاقا لازم يستلزم اتفاقا للزوم وكذا بقاء المعاني وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه الشبه بين القيامين كثرن كل به بقاء ما هو قائم به وحفظه ولا يقدح في التشبيه كون القيام في المشبه به بين عارض ومعرض وفي المشبه ليس كذلك إذ ليست معاني الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة الوقف مختلفان فاندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله أى الطروس وأى سطور الطروس) ليس تفسيراً لبياضها وسوداها ولا لالكان المعنى نصلي مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميرهم كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب في قوله المعنى نصلي الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع انه اخصر لتحريق ما سلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل وفي الكمال ان في ضميرى بياضها وسوداها استخداما يرجعهما للبيون بمعنى الباصرات ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير البيون المقيدة باضافتها للالفاظ واللات البصر التي يرجع اليها الضمير في الاستخدام ليست من معاني عيون الالفاظ بل من معاني لفظ العيون المطلق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اى اقول تقدم له نظير هذا التكلف في قول الشارح الحمد لله على افضاله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ما ذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لا اختصاص وذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبني زيد ووجهه فان السطور هي التي للمعاني إصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعاني وإطلاق البيون عليهم الكونها آلة للاهتمام وإضافة العيون إلى الالفاظ لا دنى ملازمة فانها ليست عيوناً للالفاظ وإنما هي عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيهدون بها وهي مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على انه مصدر ميمي لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سبباً سطورها لاجل إفادة المعاني مثل بقاء البياض والسودا للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لا شك في دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسودا ولزومهما هذين الأمرين الذين هما الصحف والسطور فإرادتوقيت بقاء الصلاة بقاء الصحف والسطور للمعاني مثل لزوم العرضين محلها وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ في المعاني المحققة دون الخيالية فان استعمال الالفاظ في المعاني المحققة وحملها عليها إذا امكن أولى من استعمالها في الخيالية التي ليس لها وجود لا مجرد التخيل ثم هو معنى له محصل في العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلاً ولا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالة عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطيف يدعو إلى حمل اللفظ عليه بل فيه بعد فقد اجتماع مع بعد الدلالة ينفر عنه الطابع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق البيون على المعاني بعلاقة الآلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتمام يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للحيال والمنارات وأمثالها كالنيران انها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا انه لم يكن مكان فحمله على المصدر الميمي بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسودا وان اعتبر التشبيه بينهما كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعاني ببقاء والاستمرار وقيام العرض بالحمل بمعنى الزوم باعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجيح ما ذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلك الجادة والأقرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فذلك عطف عليه

( قول الشارح قيام كتب العلم ) أى بالنوع كما هو ظاهر واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فجهة التوقف منفكة فلا دور تدبر ( قوله الشارح كاعبد ) دفع به ان العلم قد يكون بالهام او تلق من المشايخ كالمسار ( قوله لان قوام الطروس بهما ) أى مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ما سبق قول ( قوله يتوقف وجوده عليه ) أى فيها هو المعهود فلا يرد وجود المعاني بالهام او تلق من افراد المشايخ ( قوله قياما مثل قام الخ ) أى فى ان كلابه بقاء ماهوله وحفظه فلا يقدح ان البياض والسود قائم بهما هو له قيام العرض بالحمل بخلاف الطروس والسطور للمعاني ليسا عرضين للمعاني كالمعاني ليست إعرافا قائمة ولا بالالفاظ إنما عرضها الدلالة فتدبر ( قوله تعبير المصنف ) فوافقه حفظ النكتة المتقدمة وذلك قال أى سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عدد الضميرين ( ٢٨ ) إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا

حل لجعل المعنى بدون ملاحظة النكات فى طريق الاداء بعد ان بين ذلك ( قول الشارح إلى الساعة ) أى قريبا او المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة ( قوله بمدة غايها قيام الساعة ) هذا بحسب ما يؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والافتقار عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم ان مدة القيام وان صدقت بالجميع الا أنه لما أمكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفعه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع ( قوله دون الحمد ) فان قيل إنما خص الصلاة لا مكان تأييدها بتأييد المطلوب منها وهو صلاة

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لا خذم إياه منها كاعبد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من أمته ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله إلى الساعة كما صرح بها بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم لا أى ابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان السطور التى هى سواده وقدره الالفاظ لدلائلها على المعاني بالهداة إلى السبيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لابد ان يهتدى أولا حتى يهتدى غيره والاعمال لاهتمامه فكيف يهتدى غيره ولأنه لا بد له ان يبصر المنحرف عن الطريق حتى يهديه اليه ثابت لها العيون على وجه التخييل ومثله قوله تعالى وآتيناهم الذلقة مصرة أى آية مصرة ولما كانت هداية الالفاظ لاتم إلا ببقائها فى المصحف صار كأنها إذا كانت فيها فى ذوات عيون لها سوادها سطور ويأبى هو الطروس بمعنى بياض الأوراق وسوادها وهما لها قائمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى ما بقيت الالفاظ الهادية فى الصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الأوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن وافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن ما فى الكلام من المكنية والتخييل والترشيح فبصر ( قوله مدة قيام ) قال شيخنا الشهاب الذى يصلح مقروفاً وبأهذه المدة فى الحقيقة إنما هو صلاة البارئ سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلى لكن عصب جعل صلاتنا مطروفة باعتبار تضمنها لذلك وعلى سبيل الادعاء المبالغة كفى أحدك حذراً دائماً وحاصله ان حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤول الذى هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم فالتأييد حقيقة إنما هو له اسم ( قوله كاعبد ) أى فلا يرد أن العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ ( قوله لقيامهم إلى الساعة للتح ) المراد بالساعة هذا الريح اللينة لأنها تأتى قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الأرض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الاشرار ( قوله على الحق ) خبر ثان أى ثابتين عليه وقوله ظاهر خبر آخر لى غايين غيرهم لتكتمهم من الحق ( قوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ) والفقهاء فى الدين هم أهل العلم المبعوث به النبى الكريم صلى الله عليه وسلم لشموهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالاخير عرف طار ( قوله وابد الصلاة الخ ) توجيه لاختيار هذا التأييد

الله سبحانه فإنا يمكن تأييد الحمد أيضاً من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وان لم يكن مدلولاً للحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تأييد ما هو صلاة ولا شك ان المؤيد فى الثانى صلاة الله بخلاف الاول ( قوله فلا فائدة ) أى للمحمود فتضمن عدم تأييد الحمد الاشارة إلى وصفه تعالى بأنه الغنى عن الخلق فاندفع ما قاله فان النكات لا تترحم تأمل ( قوله ممنوع ) ان كان المراد لفائدة أصلاً أما إذا كان لفائدة للحمود فلا ( قوله ولعل الوجه الخ ) فيه ان ما مر ليس تأييداً إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها مقتضية له وليس عبارة الحمد على كل زيادة واردة الحمد على ما فات وما هو حاصل وما يحصل مع ابطال المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردّها فتدبر حتى تعرف انه لا محجة لها فاضلاع الدقة ( قول الشارح ظاهرين ) من الظهور بمبنى الغلبة أى غالين غيرهم على الحق أى ثابتين عليه متمكين منه ويؤخذ من ذكره بعده ان سبب



العلبة التمكن من الحق فهو خير بدخبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالبين عليه تمكنهم من اتباعه والسلام فيه كافي على مدى (قول الشارح من كتب ما يفهم الخ) بأن يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد ما يفهم به فان قلت لم يحتمل عيون الالفاظ على (٣٩) جميع المعاني سوى المقاصد والوسائل قلت

المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح أى تخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسرها بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله في منع إذ هو يتعدى بنفسه فأتان المصنف بلفظ في دليل على أن يضرع باق على معناه اللغوي ولم يذكر الشارح بعد لفظ في طلب حتى يكون المعنى تخضع في طلب منع الموانع لأن هذه الجملة انشائية وإن كانت خبرية لفظاً ومعلوم أن الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم أن الخضوع لا يكتفي في منع الموانع بل السؤال فإشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والذلة إلى أن المصنف لم يترك السؤال بل أنى به إلى أنه جملة خضوعاً لأنه سؤال غاية السؤال ولا يلحقها إلا الخضوع فكانه عين الخضوع فلذا سماه خضوعاً وبه يظهر فساد ما تخيلوه هنا فتأمل (قوله) بيان لمعناه

كتابه هذا المبسوط بما هي منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الصاد بضبط المصنف أى تخضع ونذل (اليك) بالله (في منع الموانع) أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة أن تمنع الموانع أى الأشياء التي تمنع أى تعوق (عن إكمال)

الخاص وقوله بماى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبراً كتابه وما واقعة على فن أى أن كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقاً بقوله وهى العلم المبعوث به النبى الكريم ﷺ فان كتب الاصول من جملة الآلات التي يفهم بها ذلك العلم المبسوط به النبى الكريم ﷺ إذا الاصول لقب على القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد كتب ما يفهم به إذ دوام المتوقف يستلزم دوام المتوقف عليه وتأيد هذا الكتاب الذى هو من جملة المتوقف عليه يستلزم تأييد الصلاة ثم لا يخفى أن المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح أن المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كتابة عند الطول والاستمرار فلا يقال في هذا التأييد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لأن الله غنى عن جميع خلقه فلا ينفع بحمد حامد ولا بعبادة عابد وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه ﷺ فإنه ينفع بها وإن كان اللائق أن ينوب المصلى عود نعمها له فتأيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تأييده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله) ونضرع) ضمن معنى القصد أو التوجه فعدى بالى (قوله) بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم أنه بتشديد الصاد والراء وإن اصله تضرع قلبت التاء صادوا وأدغمت في الصاد (قوله) تخضع ونذل) لأن الضراعة لغة الخضوع والذلة (قوله) أى نسالك غاية السؤال) مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لا يخلو كلامه عن غرض فان قوله أى تخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه في السنة أهل الشرع ومن قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال واعتراضه سم بأن جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من أن قوله أى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لأن قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة فاللأنهم أن يجعل من ابتدائية أو سببية وقدمجاب بأنه لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كأنه غاية السؤال ويقدر مضاف أى من ذى الخضوع والذلة أن يجعل من معنى باد المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والذلة تأكيداً لقوله غاية السؤال (قوله) الأشياء التي تمنع) لعل العدول عن التعبير بالممانعة أو الموانع أنها الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى أن زمن اسم الفاعل أعني الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله) أى تعوق) فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لأنه الانسب بالتعديده اسم وإنما قال انسب دون أن يقول المناسب لتعدي منع بمن كعديده بنفسه لكن لما لم يتعد عاق الا بعبان كان التضمنين انسب

لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على أن البيان بقوله من الخضوع غير صحيح وقد مر تحقيق ذلك (قول الشارح أى تعوق) فسر به لتعين تعديته بمن بخلاف تمنع فإنه كما يتعدى بنفسه فيكون في كلامه ما هو مستغنى عنه ولا فائدة للضراعة في منع العائق الذى هو دون المانع فتستفاد للضراعة في منع المانع بالاول فليتل (قوله) والتضمنين قياسى) اما البيان فبانفاق واما النجوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان في الارشاف

(قوله علم) أى علم شخص

أو جنس وسيصرح به في

قوله وأشار بتسميته (قول

الشارح جمع الجوامع)

جمع جامع على القياس

لأنه وصف غير العاقل

وكذا أن كان جمع جامعة

أى مقدمة أو رسالة لكن

المبتادر الأول كما يشير

إليه قول كل مصنف جامع

(قول الشارح وعلى كل

خير مانع) أى نوع من المانع

باعتبار أنه مانع من ذلك

الخير وإن تعددت أفراده

فاشار إلى أنه لو لاهذا المعنى

لكان الظاهر منع المانع

بتعريف الجنس لأن الجنس

في مقام النفي أولى من الجمع

لصدق نفي الجمع مع قيام

الواحد فاندفع ما في سم

(قول الشارح وأشار

بتسميته الخ) يعنى أن دلالاته

على هذا الجمع إنما هي

بطريق الإشارة ولعل المعنى

الأصلى الإضافى إذ دلالة

للو وضع العلى على أكثر

من الذات من حيث هي

هي ثم هذا الذى أشار إليه

ادعائى كقوله بعد البالغ

من الاحاطة فلا يرد منع

جمعه ذلك في أصول الدين

ويبرغه ذلك المبالغ فيه

(قول الشارح بأفرد فن)

ويوجه بأنه جعلهما شيئاً

واحد لا اشتراكهما في

أصلهما لا الأحكام الشرعية

وتوجه الثانية في قوله

بأصليين بدفع توهم عدم

اشتراكه على أصول الدين

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذى إكمله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك إلى جمعه كل مصنف جامع فيها هو فيه فضلاً عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماؤه أصحاب الأقوال إلا يسيراً منها فذكره لتبركت ذكرها في آخر الكتاب (الآتى من فن الأصول) بأفرد فن وفي نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن أصول الفقه أو فن أصول الدين المحتتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا

لثلاث يكون في كلام المصنف ما يوضح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع علم لا اسم جنس وسيصرح بذلك في قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أى للكتب الجوامع أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لأن ما عدا إذا كان وصفاً لغير عاقل كصاهل بقباس جمعه على فواعل وإنما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفاً لعاقل فن زعم أن الجمع هنا على خلاف القياس فقد سها عن شرط المسألة فإن جعل الجوامع وصفاً للمقدمات مثلاً أو وسائل أى المقدمات الجوامع أو الوسائل الجوامع كان مفردة جامعة ويكون الجمع قياساً لكن المبتادر هو الأول كما يشير إلى ذلك قول الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريراً) تمييز محول عن المضاف إليه أى عن إكمال تحرير جمع الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجاً وإن الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الأربع التى وصف بها الكتاب بقوله الاتى من فن الأصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقربة السياق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السياق إلباء الموحدة فهى دلالة التركيب عن معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادته غيره وتسمى دلالة السياق كما أن قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال أن الحل على إكمال التأليف يمكن بناء عن تصوره في ذهن كاملاً متصفاً بما وصفه به في الخطبة قد استبعدوه وليس ببعيد فإنه كثيراً ما يقع من المؤلفين ذلك (قوله فيما أمله) حال من كثرة إقاده دفع ما يقال من أن كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله وعلى كل خير مانع) أى نوع من المانع باعتبار أنه مانع من ذلك الخير وإن تعددت أفراده فاشار إلى أنه لو لاهذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لأن الجنس في مقام النفي أولى من الجمع لصدق نفي الجمع مع قيام الواحد فاندفع ما في سم (قوله وأشار بتسميته الخ) يعنى أن دلالاته على هذا الجمع إنما هي بطريق الإشارة ولعل المعنى الأصلى الإضافى إذ دلالة للعلم من حيث الوضع العلى على أكثر من الذات من حيث هي (قوله إلى جمعه كل مصنف) أشار بهذا إلى أن في الجوامع استغناء عن أجزاء هذا الجمع أفراد لا مجموع وقوله فيما أى فن هو أى جمع الجوامع فيه أى في ذلك الفن وهذا كلام ادعائى كقوله فيما بعد البالغ من الاحاطة بالأصليين الخ (قوله فضلاً) مصدر ما منصوب بفعل بخوف فصفة لصفة أو حال وقد استعمله الشارح في الثابت مع ابن هشام قال لا يستعمل إلا فى النفى كقولك فلان لا يملك درهما فضلاً عن دينارى لا يملك درهما فلا يملك ديناراً بالأولى ويمكن أن يجاب بتأويل قوله إلى جمعه بالنفى بمعنى لم يترك على أن البعض نقل عن بعض الشيوخ صحة استعماله فى الإثبات (قوله بأفرد فن) يحتمل على هذه النسخة أن يراد بفن الأصول الجذر فيوافق الثانية وهو الاوفاق بقوله الاتى البالغ من الاحاطة بالأصليين (قوله وفى نسخة بتثنية) قال الكمال كلنا النسختين بخط المؤلف كما أفاده الشارح من لفظه اه (قوله وهى أوضح) لأن الثانية نص في المقصود بخلاف المفردة لأن كان اسم جنس دال على الماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها فيصدق بالاثنتين لكنه ليس نصافى ذلك فيحتاج قرينة تبين المقصود و قد يوجه الأفراد بأنه إشارة إلى أن المقصود الأصلى من الكتاب بالذات أصول الفقه والثنية إلى اشتغال كتابه على الفنين ثلاثيتهم خلافة من الأفراد (قوله المحتتم بما يناسبه الخ) جواب عما يقال المذكور في الكتاب فنون ثلاثة تختمه بعلم التصوف بأن علم التصوف من حيث علم باحث عن أحوال النفس

(قوله من اضافة الاعم الى الاخص) فيه انها قيحة لا يوافق كيو م الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان وانسان رجل فان حل كل ذلك على ما اختاره الشارح لم يتجنى الى تحسين القبيح وكثيرا ما يخرج مثله على البيانية إلا ان قاعدتهم فيها ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والمعنى هنا على البيان ففعل تلك القاعدة أغلبية وقد يكون بينهما عموم مطلق هذا وما حل عليه الشارح هو لوجه فان البيانية مجاز ادلست على معنى الحرف و اضافة الاعم الى الاخص قيحة ان لم يخرج على البيانية وما قيل ان المتعارف اطلاق اللفظ مراد به معناه لا نفسه هذا عند الحكم على المعنى دون اللفظ. كقولك سميت به زيد الاسم وان كان أصول الدين الأنا أنه قد يقتصر على جزئه فتدبر (قول الشارح قضية كلية) أي محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حلية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على (٣١) جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع

مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا

في مسائل العلوم اذ لا يبحث

فيه لعدم الحكم بالاثبات

وهذا على ما اختاره السيد

من ان الحكم بين المقدم

والتالي اعملى ما اختاره

العدم ان الحكم في الجزاء

والشرط به نزلة الطرف

فيمكن أن تكون قضية

كلية والحلية السالبة

الطرفين أو السالبة المحمول

لا تستدعي وجود الموضوع

لكن قال عبد الحكيم

في حواشي شرح الشمسية

ان القضايا السالبة من

القواعد وعلى ذلك بان

استنباط الفروع كما يكون

من الموجبات يكون من

السوالب قال سم ولا

يكفى في كلية موضوعها ولا

لدخل فيها الجزئية

و الطبيعية الكلية الموضوع

فيها فلا بد في كون الامر

لوجوب قاعدة من حمل

أعلى الاستفراق وفيه ان

من اضافة المسمى إلى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن و ما بعدها بيان لقوله ( بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية

وأخلاقها الباطنة كما أن الفن الثاني علم باحث عن العقائد الدينية الحقة وبها طهارة النفس أيضا لحلوصها من العقائد الفاسدة فاشتركا في ثمرة واحدة وهي أن كلا طهارة للنفس وتصفية لها فجعل كالجزء من الفن الثاني لشدة المناسبة وأشار لذلك الشارح بقوله المختتم اذ خاتمة الشيء جزء منه وأكلا جزء من كون التصوف علما مستقلا كلام ذكرناه في حاشية شرح الهداية الاثرية للشيخ الحسين عاقت عن اتمامها عاقت نساء الله رفعها (قول من اضافة المسمى الى الخ) أي فالمراد من المضاف المعنى ومن المضاف اليه اللفظ كما في سعيد كر زودفع الشارح بذلك توهم اضافة الشيء الى نفسه قيل وما قاله غير متعين بل يصح كونه من اضافة العام الى الخاص وفيه أن اضافة العام الى الخاص قيحة الا يوافق كيو م الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان ورجل والشارح اشار الى انه يجوز حل الوارد على انه من اضافة المسمى الى الاسم فلا يحتاج الى تحسين القبيح في الوارد وكثير يخرج مثله على انه اضافة بيانية إلا ان قاعدتهم في البيانية ان يكون بين المتضامين عموم وخصوص من وجه ولا يتجنى أن المعنى في مثله على البيان فالوجه ان يقال الشائع في البيانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقد يكون بينهما عموم مطلق وأما ما ذكره الشارح فاهي مافرقه من اضافة العام للخاص ضرورة ان المتعارف في اللغة هو اطلاق اللفظ وأرادة معناه لا ارادة اللفظ نفسه فانه قليل لا يعدل اليه الا عند الحاجة على أن في صحة ذلك هنا توهم اذ قال لفظ الاصول ليس اسمها للفقين وانما اسم احدهم اصول الفقه واسم الثاني اصول الدين بل اشتهر بتسميته بعلم الكلام (قوله) ومن و ما بعدها بيان) فيه تساهل اذ البيان انما هو المجرور فقط والمبين الفواعل قال سم وقد يقال ان اريد بالبيان ما مدلوله حقيقة الشيء المبين فالتساهل واضح وان اريد به ابيين بحقيقة ذلك الشيء فلا يتجنى أن من لها مدخل في ذلك لانها اد العلى ان سابدها حقيقة ذلك الشيء (قوله بالقواعد القواطع) قيل فيه جناس مضارع ورد بانهم اشرطوا في الجنس المضارع الترتيب في الحروف ولا ترتب فيها (قول قضية كلية) أي محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حلية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على جميع الاوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا في مسائل العلوم اذ لا يبحث فيه

موضوع الطبيعية هو المطابق بان يلاحظ المطابق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيذا وإلا لا يكون المطلق مطلقا فموضوعها يجري فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وقد قيدنا ما هنا بقولنا يتعرف منها أحوال جزئياتها وذلك انما يكون في المحصورة فان موضوعها اخذ من حيث انه يصلح للاتفاق على الجزئيات لا على أن يكون هذا قيذا له بل على نحو يصلح للاتفاق كما قرر كل ذلك السيد الزاهد والدواني على التهذيب فلا دخل للطبيعية هنا ثم ان الحكم على ماهو التحقيق انما هو على الطبيعية من حيث الاتفاق بالافراد كما يؤخذ بامر وقيل على الافراد من حيث تحقق الطبيعة فيها فتدبر ( قول الشارح يتعرف ) في صيغة الفعل اشارة الى التكلف فخرج القضية التي فروعها بديهة غير بحاجة الى التخرج فيكون ذكرها في الفن على سبيل المبدئية لمسائل اخر

(قوله وتعرف جزئيات موضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الإبراز من القوة إلى الفعل تخريجا (قوله سهلة الحصول) لأن محورها موضوع الكبرى (قوله بل كلها قطعية) فيه أن منها ما يستدل لادلة الظنية كالسمعيات ونذواق. خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت) أي كل فرد منه بناء على أنه إضافة بين العالم والمعلوم ولا يخلو في تغيره بتغير المعلوم لأنه كما في شرح المواقف تغير في مفهوم (٣٣) اعتباري وعلى أن موضوع الكلام ذات الله وصفاته والمعلوم من حيث يثبت له عقائد

يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو الأمر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالانبات والحملية السالبة لا تستدعي وجود الموضوع ولكن الفاضل السالكوتي في حواشي الرازي على الشمسية صرح بأن الفضايا السالبة من الفواعل وعلى ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يسكن في كلية القضية ها مجرد كلية موضوعها كما في. بوم والادخل فيها الجزئية والطبيعة لأكلية الموضوع فيها مرجحنا فلا بد من كون قولهم الأمر للوجوب مثلاً قاعدة من حرم أن في الأمر على الاستغراق وأقول هذا ترميم جدا فإنه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه إلا ما هو المتعارف عندهم من أن الحكم فيها على سائر الأفراد لا ما موضوعها كـ (قوله يتعرف في صيغة الفعل) إشارة إلى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة تخرج من التعرف القضية الكلية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة إلى التخرج فيكون ذكر تلك القضية في الفن على سبيل المبدئية لمساائل أخرى وطريق الدرف أن يحمل موضوع القاعدة كالأمر في مثالنا على جزئ من جزئياته كقيام الصلاة فيحصل قضية صغرى وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة وأمر والأمر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة فالوجوب حقيقة فاقاعدة مشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل وتعرفها منها بآراءها من القوة إلى الفعل ويقال لذلك الإبراز تفرع (قوله جزئياتها) أي جزئيات موضوعها فإن موضوع الأمر كلى كالأمر فيقال فإنه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت) مثال من أصول الدين للعاعدة قال السكالي والتبيل به محل نظر لأنه ليس قضية كلية أذكر من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تتكرر له في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح أن يكون موضوع القضية الكلية فإن قيل إنه يتكرر باعتبار العلاقات المختلفة قلنا التكرار في الحقيقة للعلاقات لا للصفة ذات التعليق فالتحقيق أنه مسألة من مسائل أصول الدين لا قاعدة والاتق للثبات أن يقال المشابهة محل في حق الباري وأفعال العباد مخلوقة ونحو ذلك وإجاب سم بان التبيل به لا باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل إليه من قضية كلية قاطلة كل شيء معلوم لله والحامل للشارح على ذلك التنبيه على أن المصنف كعبره أراد بالفواعل أعم مما كانت قاعدة بنفسها أو بما تؤل إليه أو أقول الحق مع السكالي أما أولا فلا تمانع أن قولنا العلم ثابت لله الخ يستلزم ما ذكرنا من ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء وذلك احتياج المتكلمون بعد اثبات صفات العلم إلى الاستدلال على شمول علمه تعالى وكذلك في إثبات القدرة احتاجوا إلى الاستدلال على شمول تعالها بكل ممكن وقد وقع النزاع بين المتكلمين في أن أفعال العباد مخلوقة لهم أو لله وأنه سبحانه يخلق الشر كما يخلق الخير أو لا فهو كان مجرد ثبوت القدرة مستلزما لتعلقها بكل ممكن لكان الخلاف بين الفريقين في غير محل بعد تفاهمهم على ثبوت القدرة لله تعالى وأما ثانياً فإنهم نصوا على أن موضوع قواعد العلم يرجع لنفس موضوع العلم على تفصيل مشهور مبين في كتب المنطق وموضوع علم الكلام ذات الله سبحانه وعلى هذا فقولنا العلم ثابت

دبنة على ما هو المختار في المواقف وغيرها وهذه القضية في مقابلة الخلاف في أن علمه تعالى لا يعم جميع المفاهيم فن قائل لا يعلم نفسه ومن قائل لا يعلم شيئا أصلا ومن قائل لا يعلم غيره ومن قائل لا يقبل غير المتناهي ومن قائل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ومن قائل لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل والتفصيل في شرح المواقف فاندفع ما قيل من العلم صفة واحدة لا تكثر فيها فلا يصح أن يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل أنه يؤل إلى كل شيء معلوم بالاستزمام فبني على أن الموضوع هو الثاني إلا أنه لا حاجة للتأويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هي ثبوته فاندفع ما قيل فيه بحث لأن موضوع المسئلة يجب أن يكون موضوع العلم أو نوعه أو عرضه الذاتي أو نوعه كما بين في حيث الموضوع وأماما

قيل إنه يرد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفات العلم إلى الاستدلال على شمول علمه تعالى ففيه أن ما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين أن العقائد الإسلامية أكثرها قضايا شخصية لأن موضوعها ذات الله تعالى فذلك إنما هو في مثل الله عالم الله وأحد الله وجود وتأويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم أو واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك السكلى ومتفرع عليه إثبات حكمه تكلف إذ النص لما ورد في المعين دون السكلى ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما سيأتي مثلاً لمالسيل بقاعدة كمقيدة إن الله موجود فليتأمل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حيثئذا يقول والقواعد مقطوع بها فاستاد انقطع اليها من اسنادها للمفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه ما زال موهوما غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاستادها من اسناد الخ (قول الشارح للاستاد الفاعل) اعتبرها دون ملائمة المفعول للمفاعل على ما نقل عن الزمخشري لان هذه اظهر بل هى الواسطة فى تلك فتأمل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم والتمردة فيلزم الدور بخلاف (٣٣) البعث والحساب فانه لا يتوقف عليهما فلذا ذكره فهما (قوله اى كسطر العقل الخ) فيه ان النظر ليس دليلا

بمعنى المقطوع بها كمشية راضية من اسناد ما للمفاعل الى المفعول به ملائمة الفعل لهما والقطع بالقواعد القطعية ادلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لغونا الله عالم ولا فرق بين القضيتين من حيث المعنى وأما قولنا كل شئ معلوم لله فالمراد فيه المعلوم فالحق ما نقله السالكون فى حواشى الخيال على العقائد عن بعض الفضلاء ان العقائد الاسلامية اكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود قديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدواني فى تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح المختصر المعصدي فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل السلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وامما قبل من ان موضوعها وان كان جزئيا تحقيقا لكن لا يتصور الا بوجه كل فتكون قضائيا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حيثئذ عندنا جزئية تستفاد منها اهـ وقوله على تقدير تسليمه الخ اى تمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا يخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرج عن ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان فى عبارة تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا يتجاوز الى الاستاد بل الى المستند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز فى الاستاد فى المسند قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع من انها مقطوع بها لاطاعة حتى يظهر التجوز فى الاستاد فاداه سم وفيه ان المواقف المعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لاما ذكره فالاقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظر البنال لا لفهم اللفظ ليوافق ما بعده أو المعنى فاستادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله ملائمة الفعل) اى لغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) فى التمثيل به للدلالة تجوز اذ الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جعله على حذف مضاف اى كسطر العقل او تاويله بالمفعول اى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل وفيه ان نظر العقل ليس بدليل فزال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالاولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرج العقل بواسطة النظر فى المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) اى لقاعدة فى العلم والقدرة اى القاعدتين المتعلقتين بهما وهما كل شئ معلوم فهو كل شئ مقدور لله مثلا لان قوله كالعقل تمثيل لدلالة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة فاداه سم وهو مبنى على ما سلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يأت فيه بالكاف كلاحقه لانه من نوع سابقه تتعلق كل منهما باصول الدين ولا حقه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص فى المدلول لا يحتمل غيره والمراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيال لانسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورده فيه بطريق المبدئية وتكميل

(٥ عطار - اول) إلا أنه في غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول فى العلم بما يكون الكلام على وتيرة تدبر (قوله لاحظ للعقل) اى لا يصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونها) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والايات انما هو للتصديقي فلا بد من التاويل على معنى ان الايات ثبوت الحجية الكائن فى القضية (قوله وذلك بوج القطعية) اى بوجها عادة فقول اى قطعاً الاولى تقدمه على عادة (قوله كالاتحسان) اى مثله كالاتصاحب والاستحسان قبل دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقتصر عنه عبارة تمويل للعدول

ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى ( قول الشارح تغليب ) أى نظرا الى الدليل كافرره اولا والافلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ماحمله ظنيا قطعيا ايضا الذالقطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمترار وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى العمل لا يجوز مخالفته وانما ارتكب الشارح ذلك حتى يبنى عليه التغليب لان القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلفها بادلها بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت لها فهمها وانما تثبت لايها يتعلق بها ( قوله والتقدير الخ ) فيه ان التبعيض لا يناسب المقام لايامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى بالقاطعة ( قوله لمن يقن بها ) اى وحدها بخلاف من يقن طهرا وحدانفقه تفصيل فقهي ( قوله اى المقصود ) الاولى القياس ( قول الشارح من غير الباس ) دفع به ما يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين هذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

للبحث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجة القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما مكررا شائعا مع سكوت الباقر الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العام وقاعدة فاما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن اصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا انما سياتى بالبالغ من الاحاطة بالاصلين لم يقل الاصولين الذى هو الاصل لإثارة للتخفيف

الصناعة ورده العلامة عبد الحكيم والزم أن المسئلة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها ( قوله للبحث والحساب ) قال شيخنا الشهاب القضايا في هذه الامثلة هي قولك البحث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اقلت وصريح كلام الشارح عدده من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعه اذ كان المعنى يعت كل احداثا حساب كل احداثا اى وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اسم وفيه ما قد علمت ( قوله حيث عمل ) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اى بالقياس وخبر الواحد ( قوله الذى هو ) صفة لسكوت الباقر وهو مبتدأ خبره وفاق واسم الاشارة في قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العام وبيان لمثل ذلك اى كالاتقراء او الاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباقر يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف في حجيته كاسيا في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به الادلة القطعية قلت قد اشار الشارح الى أن هذا الاجماع ليس من السكوت الظنى لامتياز به بتكر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعاً أفاده سم ( قوله تغليب ) أى نظراً الى الدليل كافرره اولا ولا فلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ماحمله ظنيا قطعيا ايضا اذا القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمترار وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى للعمل لا يجوز مخالفته اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما سلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعيض حالا من القواعد والبناء بالقواعد للبابسة حال من فاعل الاتى والتقدير الى حال كونه ملتبسا بالقواعد فاطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضى أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعيض لا يناسب المقام لايامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى منه بالقاطع وفى البخارى ان التغليب بالنسبة الى أصول الفقه فى القواطع خاصة ذكاه قواعد كما أن التغليب بالنسبة الى اصول الدين فى القواعد خاصة ذكاه قواعد اطماعه وفيه أن من أصول الدين ما يستدل لادلة الظنية كاسمعيات ولذلك وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا ( قوله ما ليس بقطعى ) موافق لما استظهره المصنف فى شرح المنخص فقد حكى فيه خلافا هل جميع مسائل اصول الفقه كلها قطعية او بعضها قطعى وبعضها ظنى ثم قال والاولى هو رأى القاضى وأكثر المتقدمين والثانى هو الاظهر عندنا ( قوله كعقيدة ان الله موجود ) الاضافة للبيان والعقيدة بمعنى المعتقد لان الذى من اصول الدين المسائل المعتقد لافس الاعتماد ( قوله البالغ من الاحاطة ) من معنى فى كقول تعالى ارون ما ذا خلقوا من الارض وتبعيضية فان الاحاطة بالاصلين مقولة بالتشكيك كلها مراتب متفاوتة فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد والتشمير فى تلك المراتب وما بلغه منها هو أقصاها فقد بلغ الكتاب أقصاها فقد تخيل هنا ما تحوّل فى قول صاحب التلخيص فى وصف البلاغة ولها مراتب شتى الخ ويقال نظيره فى قول الشارح

على نسخة في بالتثنية هذا هو مراده لا ما أطالوا به مما لا فائدة فيه (قول المصنف والتشهير) عطف لازم فان المجد يشمر أو ابه ويكف أذباله والمراد به هنا الزامه ما يعوق ويشغل عن الجذ (قول) وذكر مثله تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتياك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثاني لدلالة الاول (قوله) لان الزهامة مصدر زهوه (فيه نظر فان الزهامة اسم للقدر الذي يحزبه ويقدربه بالملحق القدر فوجه التقريب ان الزهامة اسم لذلك القدر المقيد به يحزبه ويحارز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهوه (قوله) بيا لما بعده (وقدم لما انه لو أخر عن المبنى مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل بين الموصوف وصفته كان في مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاول هذا وفي كونه

بيانا مع اجراء الاستعارة في منها اشكال فانهم منعوا ذلك في قوله تعالى حتى يبين لكم الخط الايض من الخط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شيء آخر وهو ان المنهل حيثئذ مستعمل في المعنى المجازي الذي هو زهامة مائة مصنف فيانه زهامة مائة مصنف لا يصح اذ يلزم بيان الشيء نفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيقي كما قيل بذلك في الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضا المنهل لا حاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضا على البيضاوي في الخط الابيض والاسود اللهم لا أن يكون جاريا على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا ينافي كون الخط الابيض استعارة لان استعمال الخط الابيض في الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخط الابيض فلو

من غير الباس (مبلغ ذوى الجذ بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (و التشهير) من تلك الاحاطة (الوارد) أى المجازى (من زهامة مائة مصنف) بضم الزاى والمدى قدرها تقريبا من زهوه تكذا أى حرزته حكاها الصاغى قابت الواو وهمة نظرها لثلاثمائة زائدة كافى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (بروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من في الموضعين للغاية كما قرره السكال وغيره لا يناسب المقام إذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمحذور لاحتمال خروجها فيقوت المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبنى بصيغة اسم المفعول ويحاج عنه بانه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هي الاحاطة او على ان المبنى هو قوله لمبلغ ذوى الجذ فهو بيان تقدم على ميبته وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرر ذكره لانه على محله لا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعده هذا الوجه (قوله) من غير الباس (اى فى التعبير بالاصليين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يتلبس بجمع الاصولى وفيه بحث لأن الاصولين بيا واحدة والجمع ببيان فاين الالباس اللهم لا ان يقال كونه بيا واحدة لا يمنع امكان التلبس لانه قد يذهل عن كونه بيا واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصليين إذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلى بناء على الدخول عن كونه بيا واحدة وتوهم انه بيا ثنائى افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات فى غاية الوهن ولذلك لم نر احدا من محققى الاعاجم يسطرونها في كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقدا للفاظ في قول وجل واللاق الاتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الادبيون يتأفطون على محسن الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك ذا المعنى المقصود لهم تخيلات تؤدى بها فالاحسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصدهم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصليين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصليين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال للعهد والمعهود جامعون عنه سابقا بقوله في الاصول فهو قرينة على المراد لا التلبس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة الى ان مبلغ مصدر مبنى للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغا مثل بلوغ عطف التشهير عليه عطف لازم اذا العال بان المجد يشمر أو ابه ويكف أذباله والمراد به هنا الزامه ما يعوق ويشغل عن الجذ (قوله اى المجازى) تفسيره لوردا بالمعنى الحقيقى والمراد به هنا معناه المجازى اى الحاصل من اطلاق المازوم وارادة اللازم لانه يلزم من الورد وحصول الوارد والقرينة استحالة الورد الحقيقى فالحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا هو افق المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اخترته اذ اخذته واجمعه من كذا (قوله) تقر بيا وجهه ان الزهامة اسم للقدر الذى يحزبه ويحارز انما يفيد التقريب فيكون الزهامة القدر التقريبى وقوله من زهوه تكذا الخ مصدره الزهوه واما الزهامة فهو اسم للقدر الذى يحزبه الشيء ويقدربه بالملحق القدر وقوله اقبلت الواوى التى هي آخر زهامة اذ اصله زهوه (قوله) حال اعربه حال لا نه بلغ من اعرباه مفعولا به لا لوارد لان كونه منهلا يقتضى من كثرة ائده ما لا يقتضيه

بين أن المراد بالخط الابيض أى فرد منه من فردية المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيدا (قوله) وكل منهما استعارة تحقيقية أى مكنتية (قوله) شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فرد منه كما يعلم مما نقله (قوله) وكونه مستعار الخ) حيثئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيعا باعتبار اللفظ فقط هذا وحل الشارح لها على المعنى المجازى يدفع احتمال انه أراد أن منهلا من التشبيه البليغ إذ عليه ما باقيا على معناها الحقيقى

أى كل عطشان إلى ما هو فيه (ويمير) يفتح اوله يعنى يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله  
انامهم بالميرة أى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف معمول الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة  
السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كما زمزم فانه (يروى) العطشان  
ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب  
جعت إلى لقائك أى اشتقت وعطشت الى لقائك أى اشتقت حكاها الصغاني (الحيط)

كونه ورد المنهل فان وصف زيد بأنه بحر مثلاً أبلغ من وصفه بأنه ورد البحر بل لانسبة بينهما وأما  
إذ اجعل مفعولاً لوارد فانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بأنه ورد منها يروى ويمير هو قريب من  
مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتارو يكون قوله من زهاء مائة مصنف ياءاً أقدم على  
المبين إذ لو اخرج عن المبين به مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في  
مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبهت الكتب التى استمد منها كتابه بمنهل يروى ويمير من  
ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كما زمزم عن طريق الاستعارة المصراحة  
وشبه كتابه لكثرة ما فيه بمن ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإنبات الورود تخيل وزشح  
الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ما قدره الشارح فان بنينا على ما جوزه السعد من ان  
زيد اسد استعارة كان في الكلام الاستعارة المصراحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا  
ينافى ذلك حمل الشارح اياهما على المعنى المجازى بقوله فيما يأتى ومن استعمال الجوع والعطش  
أخ لأن الترشيح يجوز أن يستعمل في معنى مجازى وحيث نقب تجريداً كما هو معلوم وان بنينا  
على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فنهلاً تشبيه بليغ ولا  
استعارة أصلاً وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروى ويمير مستعملين في غير معناهما الحقيقى  
لإدما على ان منها تشبيه بليغ مستعملان في معناهما الحقيقى البتة قال ابو الحسن السندى  
والإتصاف ان ما ذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظاً والاقرب بحسب اللفظ ان منها  
منصوب على نه مفعول به فان وصفه بكونه وارداً يأتى اعتبار كونه منها إذا المنهل مورد  
لا وارد وأيضاً يتبادر من ذكر المنهل بعد الورد انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل  
على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره السكال كل من  
ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لأنه انسب بمعنى يروى فان الارواء  
إزالة العطش وتليقه بالعطشان أولى من تليقه الوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابلغ  
في إفادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال في تقدير مفعول ويمير (قوله إلى ما) أى فن هوى الكتاب  
فيه أى في ذلك الفن وإتماماً لذلك لأنه لا يروى العطشان إلى غير ما هو فيه (قوله بفتح أوله)  
ويجوز أيضاً ضمّه من امار (قوله يعنى يشبع) تبر بالعناية لأنه معنى مجازى بقرينة المقام وقوله  
الذى من صفته الخ إشارة للعلاقة وهى السببية فان الاتيان بألمة سبب في الجملة للاشباع (قوله  
بقرينة السياق) أى سياق المدح راجع لقوله للتعميم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منها  
(قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء  
ما يشبع كما زمزم والفاء في قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير  
الذى هو مصدر ويمير لأنه المقصود دون الاتيان بالميرة الذى هو معنى المير حقيقة (قوله أى اشتقت)  
ان قيل لم ارد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما في تفسير واحد بان يقال عطشت وجعت إلى لقائك أى  
اشتقت مع محافظته على الاختصار اوجب بان فائدة ذلك التخصيص على استعمال كل منهما في الاشتقاق  
وهذا انما يحصل بما ذكر لا يجمعهما في تفسير واحد لا بهام ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث

والفاء (قوله لتلا يتوم  
الخ) ولتلا يتوم إذا  
جمعهما ان العبارة المذكورة  
وهى جعت وعطشت  
واقعة من العرب بهذه  
الصيغة (قوله أى كما  
بلغ الخ) الاولى كما ورد  
من زهاء مائة مصنف  
كما يدل له قوله الآتى  
وهو المناسب لقول  
للشارح ايضاً (قوله وهى  
مع مدخولها خبر ناهيك)  
والمعنى عليه نهيك ثابت  
بتلك الكثرة بخلافه على  
الآخرين فاسم الفاعل  
باق بحاله خلافاً لظاهر  
حمل النحوى في الاول وكذا  
يقال في قوله ان ناهيك  
حاصل به (قول الشارح  
بالتونين) ليفيد الخ (١) ان المزيد  
كثير في نفسه بخلاف  
الاضافة فانه يحتمل معها  
ان المعنى مع مزيد كتب  
كثيرة ولا يلزم ان  
مزيدها كثير (قوله لما  
تمجسه) قد قدمناه لك ولا  
تحمل فيه وما فائدة الضبط  
(١) قوله ليفيد الخ أى مع  
إفادته الوصف بالكثرة  
مرتين الاولى بالتونين  
فانه للكثرة والثانية  
بوصفه بكثير كما نقله  
شيخنا عن شيخه السيد  
احمد دحلان عن بعضهم  
اه كاته



أيضا بزبدة أى خلاصة (مافى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمناهج) للبيضاوى وناهيك  
بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتونين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر)  
جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدهما فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تخصيص على المقصود وفيه أيضا دفع  
لنوم أن العبارة المذكورة ، على عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك  
(قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشاره إلى أنه أتى بزبدة مافيا من  
الأحكام لازبدة جميع مافيا وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة مافى الشرحين بزبدة اللبن بجامع  
أن كلاهما المقصود الأعظم ، اشتمل عليه (قوله مافى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة  
فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج  
بتامه بل كل ما شرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه أو فى كلامه تغليب  
الشرح الذى له بتامه وهو شرح المختصر على الآخر وأن قوله شرحى على كذا يصدق بالبعض (قوله)  
وناهيك بكثرة فوائدهما (إلىء متعلقة بمحذوف خير ناهيك وناهيك اسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك  
عن طلب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفائتهما والغنى بها أو زائدة ومدخولها خير ناهيك أو  
بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتونين بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لنوم كونه مضافا  
وعليه فزيد اسم مفعول وأما على الإضافة فهو مصدر ميمى ومؤدى الوجهين شئ واحد فان الكثرة  
على كليهما وصف للشئ المزبد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار  
المصنف هذا الضبط وجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشئ المزبد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه  
بمزيد الكتب بخلاف الإضافة لقوات وصف المزبد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر  
كون موصوف الكثير فيها الكتب فليتام (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا  
يقال أن ما تقدم إنشاء وهذا الخبر أو الوار استثنائية وهذا المحصر جعلى كما بيناه فى حواشى الولدية (قوله)  
جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بمحذوف أى ثم على ما هو  
المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الالفاظ مخصوصة الدلالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع  
الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالمحصر حيثئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد  
بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية بالمقدمات والكتب كل واحد على حدة هذا بالنظر لكلام المصنف  
وأما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمحصر حيثئذ موم كل يصح حمله على كل جزء من أجزاء  
الكتاب فىجب أن يثبت مفعول المقصود الذى هو معنى لكلى لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع  
ما يرد على المحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فاتها من مسمى الكتاب وليس من  
المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للإشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الالفاظ فبالعرض  
لأنها وسائل لفهم المعنى وللفظة من تبعيضية لان المقصود من الكتاب بعض منه إذ هو اسم بجملة الالفاظ  
منها الخطبة والتراجم وغيرها وجعلها صلة المقصود التزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع  
لان المقصود من الشئ ما خارج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الالفاظ مجردة عن المعانى ثم لا  
منافاة بين جعل المقدمات مقصودة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لان  
كونها مقصودة من الكتاب لا ينافى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقر به المقام

حيثئذ ( قول المصنف  
وينحصر الخ) عطف قصة  
على قصة فلا يضر الاختلاف  
بالخبرية والانشائية أو  
الوار استثنائية وهذا  
المحصر جعلى وقوله جمع  
الجوامع بدل من ضمير  
ينحصر فليس من حذف  
الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) أى ما اختتم به الكتاب من الاوصاف بعد تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعنى ويحصر الخ (قوله ثم إن اريد الخ) هذا بالنظر للكلام الشارح اما بالنظر للكلام المصنف فعلى المختار يرد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل أى أجزاءه لانه لا يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية بالمقدمات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعانى) أى مجموع ذواتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) أى مفهوم المعنى المقصود الذى هو معنى الكلى لصحة الحمل حيثئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزمخشري فى الفائق أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكى فى الاساس وهو غير كتاب الزمخشري ووجه بأن الفتح يفيد أن التقدم ليس ذاتيا لها وما قبل أن التقدم الذى كرى يحمل الجاعل وهو لا ينافى التقدم الذاتى فوهم لان الأخو ذممه وهو مقدمة الجيش لما قبل باعتبار التقدم كيدل عليه قوله للجماعة على أن الاسم عام للتقدمين ومقدمة العلم لا يلزم أن تذكر أولا بل قد تذكر آخر الكتاب كما فى الخبيص (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعنى أن مقدمة الجيش أخذت من قدم أما مقدمة المتن فأخوذة أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لانه مقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيها ولا يلم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال أنها بذلك المعنى منقولة ومستعارة وإنما يحمل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق استعمال المشتق (٣٨) منه لا يكتفى فى أخذ المشتق المأخوذ لاستعماله (قول الشارح اللازم) إنما أخذت

منه دون المتعدى لما عرفت  
ان اطلاقها باعتبار التقدم  
ولانها لو اخذت منه  
لاضيفت الى من قدمته

كالطالب لالى من تقدمت  
عليه ولعدم افادة التقدم  
الذاتى كما تقدم (قوله  
لانه قد يتعدى) فيه ان  
التعدى لا دخل له هنا على  
ان ما ذكره قد يكون من  
الحذف والايصال اى  
تقدم عليه فالمناسب  
التعليل بعلم التقيية من  
السابق فان كان قوله لانه

يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المقدمة منه من قدم  
اللازم يعنى تقدمه منه لا تقدمه اى بهى الله وبفتحها على قلّة كقدمه الرجل فى لغة من قدم المتعدى أى  
فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للاتفاق بها فيه مع توقيفه على بعضها  
ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى فى أنها مكسورة الدال (قوله من  
قدم اللازم) إنما أخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو أخذت منه لأضيفت لى من قدمته كالطالب  
أو المشتغل بها مثلا لالى ما تقدمت عليه وأيضا يلزم عليه عدم إفادة أن التقدم ذاتى لها مع أنه المقصود من  
الكسر (قوله يعنى تقدم) لم يقيده باللازم لانه يتعدى كما فى زيد تقدمه عمر وكذا قيل ويرد عليه أنه يحتمل  
تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا بد على المتعدى (قوله لا تقدمه) بضم أوله كاهو الزمارة  
السبعة ومعناه تتقدمون لان قدم رباعى وقرى بفتح التاء على أن أصله بئتين وهى قراءة عنصرية (قوله  
كمقدمة الرجل) أى فى كونها بفتح الدال (قوله فى لغة) حال من مقدمة الرجل واللغة اخرى كسر دالها  
وبؤخذ فيها أن مقدمة الجيش ليست إلا بكسر الدال أى فى أمور متقدمة فنيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا  
وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام فى شرح الوضعية وشرحناه هناك فى حاشيتنا  
على ذلك الكتاب آم شرح فارجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

قد يتعدى رجعا للبنى ويكون تركا على الشارح اندفع ايضا بأنه لا دخل له هنا على أنه  
لا مستند له كما فى المثال (قول الشارح كمقدمة الرجل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لاطافة قدمت) أى اسم  
الالفاظ باعتبار انها الدال على معان فالدلالة فى مقدمة الكتاب اسم الالفاظ التقيد بالدلالة فالدلالة لافعال المعانى ليست جزءا وهكذا بقية  
التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقدم فى مفهوم مقدمة الكتاب بانه تأخير السكاكى لها لان يكون ذلك فى ما يعنون  
بمقدمة أو يقال ان هذا انما يقال فيما تقدم بالفعل (قوله لا ارتباط لها) أى بمدلولها وكذا قوله لا ارتفاع بها (قوله ما يتوقف عليه الشروع)  
قال السيد أى على بصيرة اما الشروع مطلقا فاما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع فى ذلك بعض المتقدمين  
وفيه كما قال السعدان البصيرة ليست امر مضبوطا فلا يمكن الحكم بترقب الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد  
منها او اثنين فان اراد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منهما موقوفة عليه بل كل أمر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه  
ففيه انه يلزم ان يكون كل مسألة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان  
السعد بنى مقدمة العلم ويثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكر فيه قبل الشروع فى المقاصد لا ارتباطها به سواء كانت هى الامور الثلاثة  
او غيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امر مضبوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا  
توقف الشيء على الشيء بمعنى اجتماع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

وجد

مضبوطاً ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع في العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه واحد والتصدق بمبادئ ما قال ألا ترى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم كالنحو وغيره مع الدهول عن رسمها وغاياتها وتبين العلم الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخرى نعم تميز العلوم في أنفسها بآثار الموضوعات ونفوق ظاهراً فلا يتوقف على شيء من هذه الثلاثة أصلاً (قوله) اسم للالفاظ (مخصوصة) يطبق على هذه العبارة وهو مظاهر مقتضى أن باقي الاحتمالات التي في أسماء الكتب لا تأتي فيها فاعلم هذا بناء على ما هو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله) العموم والمخصوص المطلق) صوابه الوجهي فإن مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا تم قيد بالتقدم أمام المقصود وباقي كلامه مبني على ما قاله (قوله) ويصدق عليها (الخ) فيه أن قيد التقدم في مقدمة (٣٩) الكتاب مانع من الصدق (قوله)

### كتعريف الحكم وأقسامه إذ يشتمل الأصول تارة وينبغي أخرى كما سيأتي

وجد في الامران مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد أن نقل كلام المطرل في الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فإن هذه المقدمات ما يتنفع بها في المقصود اعم من أن يتوقف عليها أو لا كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على تعلّقها بعد قوله لا انتفاع بما فيه فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم اه فاعترضه بعضهم بأن مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في مسائله من غير منه مجد، وغايته وموضوعه علم تذكر الأمور الثلاثة هنا فهد مقدمة كتاب فقط فجعلنا مقدمة علم وكتاب اخداً من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه و اقول ما دعه من الفساد مبني على ما فهمه من عبارة الشارح والحشي « وآت من فهم السقيم فان الحشي لا يصرح بهذا الاخذول ما المصنف لما عرف في الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجالية ر هذ التعريف يتضمن ذكر موضوعه انما هي الدلائل الاجالية ر قوله فالاصول ما ر في الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الشرعية من الدلائل الاجالية فقد وجدت الأمور الثلاثة التي هي مسمى مقدمة العلم وذكر في هذه المقدمات ايضاً تعاريف اصطلاحات تذكر في المقصود كتعريف الحكم وأقسامه وغيرها ما يتنفع به في المقصود فصار بهذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضاً فهي صالحة لهما معاً فان نظرها لجهة الموضوع اعني ذلك الأمور الثلاثة فهي مقدمة علم وان نظرها لجهة العموم اعني جميع ما ذكر في المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فتصلح حينئذ كيف هو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياق يقل كلام السيد في ذلك على أن التفتان في شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المقصود من توقف الشروع في الشيء على كذا انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مذكراً لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الدهول عن رسمها وغاياتها لا ركون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى يحصل مقتضى الاقتصاد على ما قصده ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخرى نعم تميز العلوم في أنفسها انما يكون بآثار الموضوعات والفرق ظاهر (قوله) كتعريف الحكم) اي كتعريف اصول الفقه (قوله) اذ يشتمل (الاصول) ضميره يعود دلالة المذكورة من الحكم وأقسامه واعترض بان امكان الاثبات والتي يتوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والتي على وجه البصيرة يتوقف

فجعل سم (الخ) لم يصرح سم بهذا الاخذ وإنما المصنف لما ع ف فن الاصول بقوله أصول الفقه (الخ) وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه انما هي الدلائل الاجالية وقوله والاصول العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الشرعية من الدلائل الاجالية فقد وجدت الأمور الثلاثة التي هي مقدمة العلم فالالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم وأقسامه مقدمة كتاب والمداول الذي هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل انما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر ما

يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال أصول الفقه الخ وهو مبني على ما قال السيد الزاهد أن كلاماً من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أي باطلاق العلم اعني ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل وإلا لزم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف على التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا في ضمن تصويره بوجه مخصوص ومنه ما في قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله الحكم الخ لو ليس المراد انه يتوقف على خصوص الترتيبين فهو جار على ما اختاره السعدول ان كان ظاهر العبارة خلافه وما اختار هذا الخصوص بخصوصه فلا يحتاج إلى شيء سوى الإرادة اذ هر كمن اتجه لمرافقان فسلكت احدهما (قوله) ويمكن ان يجاب (الخ) لكن حينئذ تنقضي مقدمة العلم التي من جعلتها الحدادو الرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجرى الكلام على بنية فانه لا يجري على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

البصيرة تتوقف على التعريف يقال هنا ان النفي والاثبات على وجه البصيرة يتوقف على التعريف تدبر (قوله لما اشتهر الخ) هذا المشتهر انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظروفة المعاني بالنسبة الى المتكلم لانه يورد المعاني وأولاً لم يورد الالفاظ على طبقها فكأنه يصيب الالفاظ في المعاني صوب المظروف في الظرف والمعاني مظروفة الالفاظ بالنسبة الى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ المظروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أي ارتباط مخصوص شبيه بالظرفية والمظروفية كاقدم لاطلاق ارتباط فاندفع ما قبل انهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح جامعا والاصح ادخال في كل المرتبتين باي ارتباط كان (قوله واستعير الحالة الثانية) أي اسمها وهو الظرفية ثم انما صنعه تطويل اظه جري عليه العصام في بعض كتبه فيكنى تقييده الاولى بالثانية فبستعارة لفظ في الجزء الثاني لا في بناء على السريان للجزئيات على الاستعارة التمثيلية بأعلى يختار السعدوهر الحق من جربانها في معنى الحرف (١) (قوله كأنها في المقصود بالذات) أي كأنه المتكلم كما من المقصود عدم خروجها عن لكونها على طبقة أموراً كائنة فيه حقيقة في ذلك التمكن وعدم الخروج اذا لاشك ان مظروف الشيء متضمن منه وجه التشبيه والمتضمن والمذكور لا يلزم ذلك ان يكون في المقصود ما هو حقيقة اذا المرض كاف في أداء المقصود فاندفع ما قبل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكتابة في المقصود فلا بد أن تعرف تلك الامور السكاكنة في المقصود دماهي حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا نأمل (قوله اثبات المحمول) أي بالدليل والنتيجة فراجع البحث هو (٤٠) المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشباب ان قلت لم عرفي المعطوف عليه بما هو

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات خمسة في مباحث ادلة الفقه الحنابلة والكتب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس في التعادل والتراجع بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع في الاجتهاد والارتباط لما بدلوها ما يتبينه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ختم اليه من علم الكلام المفتوح

على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع مما وصف به كتابه لخروجه بزادة المقصود وظرفية الكتب بمعنى الالفاظ في المقصود الذي هو المعاني من ظرفية الدال في المدلول وهو كثير شائع كعكسه وارتكاب الاستعارة في الظرفية لا داعي اليه وان اشتهر على ان ما قالوه هنا لا يتخلو عن ضعف فانهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا والاصح ادخال في كل واحد من المرتبتين باي ارتباط كان وجعلوا الظرفية ايضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة تقدير السكاف ولا يتأتى هنا وما تقدير كان فع كونه غير متعارف يجوز على تقدير الاسم ايضا ثم لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكتابة في المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور السكاكنة في المقصود دماهي حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه ام لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو القضية لانها محل البحث أي الاثبات بالحكم (قوله بين هذه الادلة) مرتبط بالامر بين قبله وعند تعارضها

وصف للادلة وفي المعطوف بما هو من فعل المرجح قلت لان التعادل وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف وهي ظاهرة لان الصيغتين اعم مما هنا الا ان يخص فتدبر (قول الشارح بين هذه الادلة) مرتبط بالامر بين قبله (قوله أي عند المجتهد) لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بدلوها (قوله فيما هو) أي من قوله

الاتي من في الاصول الخ (قوله ويحاج بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل مرتبط الطابق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شيء) لا شيء فيه على ما مر والظرفية حيث تدبر مجازية على طريق المسكنية او التصريحية كافي نظائره (قوله فترى) على أي طريق الاستعارة كآمر (قوله العموم الشمولي) يعني ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذ الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون غيره (قوله وان اريد بالكلام التسليم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون الالوجه السابقة فيما اذا اريد بالكلام التسليم به وحملت المقدمات على المعاني فان اريد بالكلام التسليم ففي السببية والخبر ما مخوف والجار صلة التسليم أي التسليم في المقدمات أي بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أي التسليم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم (قوله واضعف منه الخ) لالوجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) اخذ من حمل آل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما في المقامات الخطابية

(١) قوله في معنى الحرف أي يكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب في لفظ التمثيلية بل المدار عليه على كون كل من طرفها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد في اشتراط التركيب في لفظها أيضا ولو تقديرها كإثباتها مسبوقة بضمها الثانية فلذلك يقل بتبعيتها بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدرا ككفا بدلالة في على مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم التقدير ببقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بانفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة بانفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة وهو الحق كما بين في محله هذا خلاصة مذهبيهما في التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

(قوله الشارح بتعريف) أى لفظه بناء على أنها مقدمات كتاب أو معناه بناء على أنها مقدمات علم أو مأمرا بناء على أن مأمرا مأمرا ولا ينافى الافتتاح بالتعريف (قوله أصول الفقه) لأن التعريف لا ينفك عن المعرف لإذ لا يمكن ذكر التعريف دون أنه المعرف ما يجعل على الشيء. لإفادة تصورهما فالافتتاح بالتعريف معناه الافتتاح وبما يلزمه فلا يقال أن الافتتاح بالتعريف عرفي تدبير (قوله بأنه إشاري) أى بناء على الظاهر من أن فاتحة الشيء منه (قوله يكون من الكلام الذى إلخ) أى بناء على ذلك الظاهر أيضا فالعلم موجوده فهمائهم إنما يتجه التذكير إذا حمل الكلام على المتكلم به إما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعريف أصول الفقه (٤١) ليس تكلماً حتى يناسب جعله فاتحة

التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير قاله بعضهم (قول الشارح ليتصوره إلخ) فيه أن الجهة الضابطة هى الموضوع أو الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بأن يقال موضوع أصول الفقه الأدلة الإجمالية وغايتها استخراج الأحكام وهذا ليس بتعريف إذ لا يصح أن يجعل على الفن اعنى المسائل فالصور لا يقتضى التعريف إلا أن يقال أن ذلك أتم تدبير (قوله وأجيب بأن المراد إلخ) ترك ما أجاب به سم من أن طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى أن يتصوره أولاً ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته أيضاً فقول له ليكون على بصيرة فى طلبه أى المستتبع لطلب ما يرفع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلب نفسه وطلب ما يرفع فيه وإن افتتح الكتب

بمسئلة التقليد فى أصول الدين المحتتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات) افتتحها بتعريف أصول الفقه

مرتبط بالثانى وقوله الرابط لها مدلولها أى عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فإنها بحسبه مرتبطة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجيح عقب الأدلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النوى بأن التكرير فى خطبة العبد ليس منها وإن الشئ قد يفتح بالمسئلة منه فلا غبار على من جعل مفتتح الكلام بمسئلة التقليد فى أصول الدين مع أنها من مسائل الفقه قطعاً أفاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من إضافة الدال للدلول ومنه هذا اللفظ خاتمة دون ما سبق فى قوله لا فى من فى الأصول إلخ لأن هذا المقام مقام ذكر التراجيح وتفاصيلها فى طلب فيه ذكر لفظ خاتمة وإن ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام فى المقدمات) الإروجه أن يجعل خبر محذوف اسم إشارة أى هذا الكلام إلخ اعتناء بشأن الحكم وإشارة إلى أن البيان الحاصل لوضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الإشارة كقول الله سبحانه ذلك الكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوف أى السلام فى المقدمات هذا ثم إن أريد من الكلام المعنى الحديث أى التكلم نظير قول الشاعر  
قالوا كلامك هذا وهى مصغية هـ يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالمشار إليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفى سببية صلة فالظرف لعل أو مستقر حال منه أو صلة هى هذا الكلام الحاصل الآن هو التكلم بسبب المقدمات أى بسبب إيضاحها وحال كونه كائناً لذلك أو الكائن لذلك وإن أريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به فى معنى من البيانية بناء على أن المراد بالمقدمات الألفاظ إذ هى من جملة أجزاء الكتاب المراد به ذلك كالمسلفاء فإن أريد بها المعانى فى أماسية صلة أو صفة أو حال على نحو ما مر أو ظرفية من ظرفية الدال فى المدلول والظرفية حينئذ مجازية على طريق المكنية أو التصريحية كإظهاره ولك أن يجعل التقدير جاء الكلام فى المقدمات فالجمله فعلية وتستغنى عن هذه التكميلات وإن لا تقدر شيئاً أصلاً بأن تجعل الكلام مبتدأ خبره فى المقدمات ولو قال المقدمات لكان أخصر والنسب بقية التراجيح الآتية حيث قال الكتاب الأول إلخ وقد يبره صعيه بأن المتبادر من ال سمان المقدمات الخطائية الجنسية ففهم أن الكلام جميعه منحصر فيها لعظم نفعها فغيره ترغيب للاعتناء بها وحث الطالب على تحصيلها (قوله افتتحها) أى المقدمات قيل لا النسب تذكير الضمير وإعادة تلى الكلام فى المقدمات لأنه المفتتح بتعريف أصول الفقه وأجاب سم بأن تأنيث الضمير للإشارة إلى بعضية التعريف من المقدمات فإن فاتحة الشئ منه على ما هو الظاهر الغالب لا يبنى أى جنى مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير أهو قيل أن هذه الإشارة أيضاً حاصلة بتذكير الضمير لعل المذكرة قد دعوى إيهام التذكير دون التأنيث بمنوعه والمتجه أن يقال إنما يكون التذكير أنسب إذا حمل الكلام على المتكلم به إما إذا حمل على التكلم فلا لأن تعرف أصول الفقه ليس تكلماً حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير (قوله بتعريف) أى بلفظه بناء على ما للسلفاء من أن

(٦ - عطار - أول)

السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه أن التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف مقدماً على كلا الجوابين على أن الجواب الثانى لا يدفع إلا إذا أصلاً أحاصله أن ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف إلا أنه لا يحصل حينئذ افتتاح الأصول بالتعريف (قوله أى جذا) أى بحيث لا تقف على حذف مسائل العلوم متكررة على مر الدهور كذلك إلا اليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها أو أراد تصورها بأن تعدله واحدة واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسألة كذا أو مسألة كذا كان بعض

اوقات مصر وفاي شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لا يسع باق ازماته تحصيل المطلوب فيفيض إلى فواته كلا وبعضا فالحاصل من ذلك هو التصور بجهة الوحدة التي اعتبرها القوم وهي وحدة الموضوع او الغاية الأولى أو لما ان تميز العلوم بتيار الموضوعات والغاية لبعة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزء من العلوم ولم يعتبر واجهة وحدة المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كاقبل محمول العلم ما ينحل إليه محمولات مسائله ليكون المقصود من العلوم بيان احوال الموضوع والمحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات ولذا جعلوا تميز العلوم بتيارها فقول الشارح لما يأم فوات ما يرجيه لانه بناء على تذمر ضبط جميع المسائل التي هي الكثرة المطلوبة لكل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حدان اشتغل بذلك كانت اوقاتهما كلها مصروفة في شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد حين تجزم بفوات ما يرجيه وبناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقمه تحصيل الشرط في الملل فيترك وربما انقضى نحوه قبل الشروع في شيء منها فلم ان انقضاء الامن صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله وضياح الوقت فيما لا ينبغي وهو تحصيل شرط الطالب إذ هو غير مقصود لذاته هذا غاية التوجه ليعارته ثم اقول (٢٤) ان قوله ليتصور مطالبه الخ من انه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك

الجهة الضابطة اعنى الموضوع او الغاية فقوله إذ لو تطلبا معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشيء وتوجهها نحو المجهول من جميع الوجوه محال او يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لها ولغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إلى طلبها من حيث انها جزئ لذلك الوجه العام الشامل له ولغيره بمعنى ان يؤدي الطلب إلى غيرها فيفوت

ليتصوره طالبا بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في طلبها إذ لو تطلبا قبل ضبطها المراد بالمقدمات الالفاظ التي يعرف بجزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتيج لتقدير المضاف أي بدال تعريف الخ ثم ان التعريف لا ينفك عن المعرفة لانه لم يعهد بل يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد قالوا معرفة الشيء بما يحمل عليه لا فائدة تصوره فاندفع ما قبل لا بد من حمل الافتتاح على العرفي لأن الافتتاح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبا) فديقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرفة الذي هو أصول الفقه وان كانت داخلية في الكتاب فسواء ذكر التعريف في اولها او وسطها واخرها يحصل تقدم التعريف على المعرفة الذي هو المطلوب وإنما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي في أصول الفقه وبجواب طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي ان يتصوره او لا يسكون على بصيرة في طلب مقدماته ايضا فقوله لا يسكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع طلب ما ينفع فيه او اراد بطلبه اعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع به فيه فكان افتتاح الكتب السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه بتقديمه عليه افاده سم ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدا على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثاني لا يدفع الايراد اصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضي افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق الامم بالافتتاح ولك ان تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يراد الاعتراض اصلا وما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لا لان يبين له علته وإنما ذكره ليعرف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات التعريف الذي هو التصور ليتصور اصول الفقه طالبا الخ (قوله لا يسكون على بصيرة داخل) علة لمخدوف تقديره

وما يعنيه ويضعه وقتها لا يفيده ان يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلا من تلك والكثرة بخصوصه فتعسر او تذمر لعدم تاهبها إذا علمت هذا فقوله لم يأمن من فوات شيء مما يعنيه وهو ما يكون من الكثرة المطلوبة وضياح الوقت فيما لا ينبغي هو تحصيل شرط الطلب فائدة الامر الثاني فيردان المناسب اما ذكره فانه جميع الاقسام والاقصا على فائدة الثالث وهي التقصي والحلاص عن التعسر والتعذر إذ التقي والاثبات في الكلام المقيد يتوجهان إلى مقيدوه قوله بما يضبط الذي معناه بجهة ضابطه حاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام في الطالب إذ الطلب مع عدم التصور محال الخ وان التعذر والتعسر الذي هو فائدة الامر الثالث إنما يجتزعه للضياح فيما لا ينبغي فوات ما يعنيه فهو راجع لفائدة الامر الثاني فللناسب الاقتصار عليه وقوله لم يأمن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر او عدم الجزم بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثاني هو المعنى الثاني فقط فليتأمل فانه تحقيق لم يسبق به وبما حرمنا لك عبارته اندفعت شكوكك الواردة هنا بقى انه لو رده ان يمكن تصور كل نوع منه بانزاده وبذلك يكون على بصيرة في طلبه وفيه ان ارادته بتعريجه

وحدة غير ما اعتبره القوم الملعل بما ربان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لرجوعها إلى أمر واحد جهة وحدة له فلا كلام للشارح فإن كلامه مبنى على ما اعتبره القوم جهة وحدة وإن أريد أنه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التي اعتبرها القوم فلا يمكن تصوره بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) أن كان معناه جزم بالقوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا وأعدم الجزم بعدم القوات كان ذلك التصور أولى لأنه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن أصول الفقه أصله مركب اضافي فلكل من جزئيه معنى فالأصل في اللغة ما يبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل في العرف لعمان من الراجح والقاعدة الكافية والدليل فذهب بعضهم إلى أن المراد في أصول الفقه الذي هو التركيب الاضافي الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الأصل ولا ضرورة للدول إلى الالبته كما يشتمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقل كابتناء الحكم على دليله فهنا يعمل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلى يعلم أن الابتناء هنا عقلى (٤٣) فيكون أصول الفقه ما يبنى هو

عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله اه وهو معنى قول العضد وإذا ضيف إلى العلم فالمراد دليله ثم إن هذا المركب الاضافي نقل من هذا المعنى اللغوي أعنى دلائل الفقه إلى المعنى العلمى بان جعل علما للقواعد التي هي طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المقول عنه واليه وهو أن هذه أيضا دلائل لإدخال الحكم الفقهى وقع متعلق بمحمولها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة فإذا ضم إليها الصغرى خرج من القوة

لم يأمن قوات ما رجيح وضياح الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

ولما احتج الخو عبر بصيغة الفعل للإشارة إلى التكلف في الطلب كما هو الواقع لانتهاجها شيئا فشيئا وهنأمران الأول أنه إن أراد بصيرة ما فهمى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه مأو كمال البصيرة فلا يكتفى فيها مجرد التعريف بل لابد في كمالها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم ويراد ذلك ببقية الأمور العشرة المشهورة بالمبادئ وإن لم يكن منها حقيقة كحقيقته في بعض حواشينا المنطقية ويحاج بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال بصيرة ما ولا بصيرة بالغة في الكمال الثاني أن ضبط المسائل بدون التعريف يمكن بان تعدل للطلاب واحدة واحدة وقد اجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق ونحو ج التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافي الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والحسين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العدد يمكن بل سهل في بعضها وكما لا نأقول المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ما قالوه وهو ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه يحصل لجهة الوحدة التي بها صارت سائل العلم المنكثرة شيئا واحدا وبالإحاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالى بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد في حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيده ضبطا بل تحصيل لبعض المسائل بالفعل وأما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض وما قول سم بئى هنا بحث وهو أنه يمكن تصور كل نوع منه بانفراد وبذلك يكون على بصيرة في طلبه إلا أن يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه إن لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقضى بتعددية وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريف الامر الكلى المشترك بينها ولا في معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع مجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذى هو

إلى الفعل كما قاله الفتازانى في التوضيح فعنى قول الشارح الاقنى انه أقرب إلى المدلول لغة انه أقرب لوجود المناسبة القوة لوجود الدلالة في المقول عنه والمقول إليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقوة ادليلا انه يصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على مامرو معنى قوله إذا الأصول لغة الادلة ان الأصول المضاف إلى الفقه كما هو الموضوع لغة الادلة ولا ريب فيه على ما مر عن صاحبي التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوي وإنه مع الإضافة لا يصدق على غير الادلة وإذا كان كذلك فكأن المقول إليه المسائل أقرب من كونه المعرفة إذا المسائل بعض الدليل لعمدة ثمان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلالة الاجمالية كما يشير إليه الشارح بقوله الاقنى الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وذلك كانت المسائل هي الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها إلا مع تكلفها جزئيات موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله لهما تقدم الاقنى بالقواعد القواطع من فى الأصول مع جعل من بيانها لا يعارضه قوله لهما يأتى في الترجيح إذا الأصول لغة الادلة ما عرفت من معناه فيما مر ثم اعلم ان المحكوم عليه في المحصورات كحقيقته المحقق الدوائى والسيد الزاهد في حواشيه هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الأفراد إلا أنه من حيث التخصص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحثيثة ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الأفراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فانه مبنى على رأى مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب وأشار له الدواني أيضا قدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن كما عبر به المعتدل لإسمه جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فانه مردود بأنها إنما دخلت لفظا أصول وليس يعلم إنما العلم (٤٤) المركب الإضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقبها وإفادته المدح

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه باقتناء الفقه عليه إذا أصل ما يتنى عليه غيره

مفاد التعريفه قلت التصورات لا حرج فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فعنى تصور ذلك النوع من المسائل أنه إن كان ذلك التصور حضوريا فعنى تصورها الالتفات إليها واستحضارها وإن كان حصوليا فهذه المسائل باعتبار وجودها الأصلي في الذهن من تصديقات وباعتبار الوجود الظني تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فانه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن لإسمه جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف الجنبية فانه مردود بأن مدخول اللام لفظة أصول بدون إضافة وأبست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا يدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقباً إذا اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث دلالة له إلا على الذات لكن لما كان في الأصل مركبا إضافيا نقل وجعل علما صار مدحا وظاهري هذا الاشعار وتحقيق المقام أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كال موضوع والغاية مثلا ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحيد لا يكون العلم الذي تزايد مسائله متحققا بجميع اجزائه في وقت ما والعالم به إنما سمي عالما باعتبار الملكية لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للوضع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصا إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تتدرج فيه الاجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إناله ووضع له إسم ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظر المعروف كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية وإن اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العنقدي المختصر أصول الفقه علم جنس مع أنه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية أن أسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوما فيوما بتزايد الأفكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لأن وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله بل في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية كما قلنا

المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسماعيل علما جنسيا) أي لا لقباً وليس المراد أنه إسم جنس وإنما نافي قوله علما بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر) بمدحه بيان لكونه لقباً وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الاشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على مقاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كال موضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة

الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إناله

ووضع له إسم ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعداد طارئ بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعة لما أخذ من حيث انتهى موحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أوبناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية وهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيته المعتدل والشمسية وهذا يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوما فيوما بتزايد الأفكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم لم يمتدح لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية



وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه)  
قال المصنف في منع الموانع وإنما لم اقل أصول الفقه دلائله لثلاث يتوهم عود الضمير الى الاصول  
ولأن التعريف يحتاج فيه للاضمار ما أمكن ولتغاير الفقهاء لأن الاول أجد جزأى لقب مركب  
من متضادين والثاني العلم المعروف اهـ وأعلم ان أسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات  
المخصوصة فيقال مثلاً فلان يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعنية وأخرى على العلم بالمعلومات  
وهو ظاهر فعل الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثاني حقيقة التصديقات بمسائله وأما جعلهم  
اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادئ والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على المكتو ان موضوع  
هذا الفن هو الادلة الاجمالية التى الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها  
الذاتية وموضوع العلم ما هو يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاعراض  
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب  
أو على أغراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته صلى الله عليه وسلم أو على أنواع اعراضه الذاتية  
كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول  
الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثاني بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصولى العارف بها فصالح لان  
يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالجل عليه لأن المصنف حمله على المعنى الثاني كما هو ظاهر سياق  
كلامه ويستسمع ما فيه وقدم الاول لرجحانه عنده كاستيقله عنه الشارح لكنه معترض لان الادلة  
الشريعة موضوع العلم فلا تصلح ان تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما  
بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه أى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الامر  
لوجوب مثلا أو ان يراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضعف الجواب الاول ان حذف المضاف في  
التعريفات بعيد سيما مع معارضة ما رجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد في الاصول لغة الادلة فهذا القول  
يبعد احتمال تقدير المضاف الثاني ان التعريفات تجعل على الماتى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل  
الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الخ لامسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وإنما هى  
كبريات الدلائل التفصيلية مثل ان تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب  
فأداة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جدا قلنا يستعمله احدو أيضا سيجى ان التفصيلية  
جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حامت الاجمالية على قواعد الاصول وإنما يستقيم إذا حمل على مطلق  
الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكاليف البعيدة ولو سلم ان ما ذكره هو المراد  
فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شئ فان بيانه  
موافق لظاهر كلام المصنف وأما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها  
وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار خله وهنا بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى  
باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه في  
مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم في المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من  
المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى الى الادلة التفصيلية مثلا قولنا الامر للوجوب  
مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة أتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى  
هى ادلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم أصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال ادلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل  
القواعد) ينافيه جعل  
التفصيلية جزئيات الاجمالية  
وقول الشارح اى غير  
المعينة كطلق الامر فانه  
لامعنى لعدم تعين قولنا  
الامر للوجوب مع أن  
الدليل عندهم لا يطلق إلا  
على الكتاب والسنة الخ  
ماعده الشارح عند  
قوله وسبعة كتب

(قوله) أو عقدا الراد بذلك (مبنى ٦) على أول احتماليه السابقين وقد عرف حاله (قوله) بدليل قوله المبحوث عن أولها (خ) فيه ان

هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يقطع به اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذي هو مثال للدلائل الاجالية لامثال للقواعد (قوله) عطف على الامر (و يجوز عطفه على مدخول الباءات المذكورة بان يقدر العطف على مجرور احذى الباءات ويحمل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقي وحيث لا يرد اشكال الاستثناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه في جز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبي وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الاخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح مما يأتي) أتى به ثلثا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في حين كاف التثنية بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذاتية (قوله) على انه لم يثبت بعد كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشيء منهي عن الصدو وغيره

أي غير المعنية كطلق الامر والنهي وفعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة والثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج وغير ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في السكبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الامثلة بمنزلة يد ابيد كرواه مسلم واستصحاب الطهارة من شك في بقائها فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) اصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتقيد بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجهه كيان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التغيرات بين الاجالية والتفصيلية بالاكتفاء بالذات إذ هما شئ واحد له جتهتان فاقيموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هي كونه امرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا هي اقامة الصلاة فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفي الفقه باعتبار الجهة الثانية (قوله) أي غير المعنية (تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التبيين أي التفصيل وليس المراد بعدم تعيينها انها مهمة في اشياء متعددة بل معناه انها ليست معينة لمسائل جزئية فالعينة هي التي عين كل دليل منها لمستلة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى في الجلاء والحقاف (قوله) كقطع الامر (على حذف مضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنها بانه لا لوجوب أي القاعدة المحكوم فيها على مطلق الامر بانه للوجوب والقرينة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتي من في الاصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الامر مثلا من موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الامر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليه أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه في الكلام على التعريف ومرتب عليه فلا بد منه حتى يثبت مع ما سبق على ما فيه ما قد سمعته فتذكر (قوله) المبحوث عن أولها (وهو مطلق الامر) أي المثبت له لوجوب جعله موضوعا له فقوله الامر للوجوب (قوله) والباقي (وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه أي المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعته في الامر (قوله) وغير ذلك (عطف على الامر والإشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه واراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به أي بذلك الغير واراد بما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصص ونحو ذلك (قوله) فخرج الدلائل التفصيلية (أي القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة اعني اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما أسلفناه في قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله) فليست (أي الدلائل التفصيلية اصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه ليكون نصا في نفي كونها بضائنه الذي هو المتوهم (قوله) وقيل معرفتها (لم يرد بصيغة التريض كصوب الاول الواقع في منع الموانع وهذا القول بل بيان أولويته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع في العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشي الشريفة على الشرح العضدي ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فبالاتباع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق

على (قوله) مع أنه المراد (كما يفيد قول الشارح فليست اصول الفقه إذ لو لم تكن قضايا فهي ليست داخلة أصلا على

(قوله) وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أو لا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرفى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أو لا الاذعان بان زيد قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كبنو النسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حقه السيد الزاهد في حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لاحاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا نبعها كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان في عبد الحكم على الخيال أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعية بالطرفين (٤٧) وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع

النسبة أى بانها واقعة فن قال ان التصديق يتعلق أو لا بالنسبة يقول انه يتعلق بان ثبوت القيام لزيد واقع لان نفس الثبوت لا يتعلق به التصديق ومعلوم أن هذه قضية أخرى يحصل معناها بعد متعلق التصديق بان زيدا قائم وبه يتم ظهور ما قاله السيد فلي تأمل (قوله) ان مسمى كل علم الخ) الاولى اسم كل علم (قوله يطلق الخ) ويطلق أيضا على ملكة الاستحصان اعنى التهيأ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المآخذ والشرائط قاله السعدى في توضيح وشرح المقاصد كما في قولهم الفقه العلم بالاحكام الخ

أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى إذا لاصول لغة الادلة كفى تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها إذ الفقه لغة الفهم على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح (قوله) أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية أى معرفة احوالها وكذا يقدر في نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها لادلة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات لادلة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلا قال المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا معنى على ما قرأه كلام المصنف سابقا من المراد بالادلة الاجمالية القواعد فينظام الكلام على وتير قواعده فى التناول على ما فيه مما قد سمعته قال الفتازانى ولا يدخل فيه أى فى اصول الفقه علم الخلاف لانما تمنع ان قواعده يتوصل بها الى الفقه فتوصل قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستبطن أو مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدل ما يجب بحفظ وضعا ومعارض يهدم وضعا وإلان الفقهاء أكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلا للفقه لا يحتاجه اليه فرع لاصول الدين لا يحتاج كون الادلة حجة لمعرفة الصانع وصفاته (قوله) اقرب الى المدلول اللغوى) اتميز بافعال الفضيل يقتضى ان للدرج قريبا الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية عنه بل الساكنة بل لها قرب اليه لتعلقها به (قوله) إذا لاصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ما ينبنى عليه غيره فهو اعمام كل يشمل الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراد فاده فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى أى بالنسبة الى المعرفة أى ان الاصول لادلة لا المعرفة وأورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عنه حيثن والشيء لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحي لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فردا للشيء اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

وفيه انه وان صح اطلاق المسألة على ذلك التهو لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كما في عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر في تعريف الفقه بملكة الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو وحده الاسمى وأما حده الحقيقي فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهو يتصور مفهوم العلم وحقيقته هو وحده الاسمى وتصور ذاته وهو يتصور حده الحقيقي إذ المفهوم اجمالى عارض بالقياس الى حقيقة قاله السعد والسيدى حواشى العنبد (قوله) وعلى المسألة الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله) غير مسلم) لاجل به بل هو فى غاية المتانة قال بعض حواشى الحواشى الشريفة العنبدية ابتداء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالتبعية فاذا أطلق الاصول يتبادر ما ينبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقا معنى كونها موصلة ودليلا وهو ان الحكم التفصيلي مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان يجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية فى العقل حيثن أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر في اختيار الاول في منع الموانع بالصواب فانه الصواب فى نظر اللغة

(والاصولي) أي المرء المنسوب الى الاصول أي المتلبس به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الاجمالية (ويطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس

المذكور انما يتوهم بوقيت الدلائل مستعملة في معناها الاصلية وقد تقدم انها مستعملة في المسائل الباحثة عن احوال الدلائل الذي هو احد الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل لما يستدل بها على مسائل الفقه يجعلها كبرى لصغرى هي دليل تفصيلي نحو اقيمو الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا يراد وقد علمت ما في ذلك سابقا (قوله) والاصولي العارف الخ لما اعتبر في الاصولي المعتبر في الاصول وهو طرق الاستفادة وحال المستفيد به عليه بتعريف الاصولي بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره السكوتاني من أن تعريف الاصول يعني عن تعريف الاصولي ذلك لولم يكن في الاصولي زيادة اعتبار على ما هو معتبر في الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يراد به آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصولي الذي هو المنسوب للاصول ما ليس من الاصول ويجاب عنه بأنه لما توقف عند معرفة الاصولي على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح هـ فان قلص هلا فسر المصنف الاصولي بمن قامت به الملائكة لما قال السكتلي في حواشي شرح العقائد النسبية ان العلم بكل صناعة في الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيو له تهيو تاما بان تحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف على استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالمملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبو بيته شيء شاء من تجسم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسمي العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة على مسايلها ولكن الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه متكلم غير هذا اه وباضالو فسر الاصولي هنا بما ذكرنا كان جامعا لمعاني اطلاقات العلم الثلاثة ولا يراد الاعتراض الذي اورده السكوتاني قلت لا يساعده ذلك على ماسلكه في تعريف الاصولي وقصده وظهر لك ما قلناه عن السكتلي ان ما قاله سلم نقلنا عن الصفوي ان العلم يطلق على التهيو ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشيء لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله اي المرء المنسوب) فيه اشارة الى ان الاصولي في كلام المصنف صفة لمحدوف (قوله أي المتلبس) بيان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لثلاث تكرار مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملايسة المخاططة هي اعم من ان يقوم ذلك الشيء بالمتلبس او يقوم المتلبس ما يتعلق به ذلك الشيء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظن على التعريف الثاني للاصول إذ ان المتلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من البارد قول بعض الحواشي المتلبس بالقواعد مجازي لاحقيق فالجواب ليس بالقوى اه إذ العلم اما نفس المعلوم والغاير اعتباري او غيره قولنا مشهور ان فعلی الاول الامر ظاهر وعلى الثاني فلان المعلوم بالملم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجاز فأى حجر في استعمال المجاز (قوله) يعني المرجحات) اي لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالناية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق الاستفادة الادلة الاجمالية ما يتوسل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق المستفيد ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاول بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفي لان العام لا يدل على خاص مخصوصه ولهذا أتى بالعناية في الموضوعين وانهما استعمل ما ذكر في الموضوعين في معنى مجازي عبر بالعناية إذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سلم نقلنا عن بعض شيوخه

(قوله أشار الخ) فهو بيان لجهة النسبة والملايسة المخاططة اعم من أن يقوم الشيء بالمتلبس او يقوم به ما يتعلق بذلك الشيء كالمرقة (قوله لا من حيث انه متبني) هلاصح كالفقيه وما وجه الفرق الان يفرق بالنسبة (قوله قلت الخ) فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتباري وحينئذ فالامر ظاهر او غيره فالمعلوم بالملم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب انه مجازي فأى حجر فيه مع شيوعه (قوله) وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا في وجهه التسمية انما المعتبر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقعة على ذلك كما سيأتى عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأى غير المصنف فالصواب حينئذ ان يذكر فيما سيأتى (قول الشارح) أي بدلائل الفقه اي مسائل دلائل الفقه (المتبته للحكم) بطريق الاجتهاد (قول المصنف) (ويطرق استفادتها) أي

الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات إذا لا مر قد لا يثبت موجب له وجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والاصولي هو العارف بها من حيث إثبات الأحكام بطريق الاجتهاد كما يستفاد لك (قوله) لان المتبادر (الخ) خصوصا والمرجحات في الواقع إنما هي طرق للدلالة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله) انها الكتاب والسنة) فيه نظر. بالنظر للقياس فانه من الأدلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذي من الأدلة الاجمالية القياس حجة وطريقة الكتاب فاعتبروا بأولى الأبصار والاجماع حجة طريقة السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا اما بالنص

على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه

فان كان القياس على المجمع عليه فلا بد للاجماع من مستند منهما وقيل أتى بالعبارة لان طرق استفادة الاجمالية هي النقل ونظر فيه بانه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للمستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت ان كونه حجة طريقة النقل أيضا كما مر فتدبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للاصولي إذ ليس هو المستفيد (قوله) لم يصح في الثاني (لعله) للزوم التكرار تأمل (قول) المصنف ويطرق مستفيدها) لان الاصولي يبحث عنها من حيث إثبات الاحكامها بطريق الاجتماع لا مطلقا فلا بد ان يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله) تعيين الاولى تعين بيا، واحدة (الخ) (قوله) يجعل الدليل التفصيلي مقدمة (أى) جملة ذلك

(و) بطرق (مستفيدها) يعني

لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الأدلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بالعناية لحفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشيء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للمستفيد عبر بمعنى أيضا لحفاء المراد من اللفظ انه لكن قوله ان طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه واهل وجه النظر بالقياس الى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب في أن طريقها النقل لانها لا تصل للاصولي الا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القياس هو المجتهد اذ ليس المراد بالاصولي هذا المجتهد بل العارف بفن الاصول تأمل (قوله) ويطرق مستفيدها) جعل الكمال ومستفيدها عطفًا على الظرف أى وبمستفيدها وزعم أن صنيع الشارح تكلف أو قمه فيترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الاوضح أن يقال وبمستفيدها وكان المصنف استغنى عن تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف في تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة اليه فان الاضافة في قولنا طريق كذا اما الى المفعول أى الموصول اليه فالمراد بالظرف الموصول اليه وتارة الى الفاعل أى الموصول فالمراد به . يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثاني لانه يصل بها الى المطلوب من استنباط الاحكام ولا تكلف في هذا المعنى غاية الاسرار فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير والعارف بمستفيدها والمتبادر منه حيث تد معرفة ذات المستفيد وهو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استفادته الاحكام من الأدلة وهو غير مراد ولا مستلزم للرد فان أراد معرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأملها للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف في صنيعه لا في صنيع الشارح اه ويرد عليه أسرار الاول أن الاول ان يقول الطريق قد تتضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تتضاف إلى الغاية المقصود بالسلوك فيه الوصول اليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهم فاعل الطريق أو مفعوله كيقال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كالا يخفى ثم فيأذكره لإيهام ان الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثاني ان إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفى كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف في التخاطب فينبغي الاحتراز عنه لاسيما في مقام شرح ألفاظ التعريف فلا يصلح جوا بالرفع

(٧ - عطار - اول) بضم شيء اليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلي موضوعها (قوله) هذه الثلاثة (توقف الفقه عليها) (قوله) أعنى قواعد الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد (قال) الشهاب عميرة في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان اصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من معنى الاصول هو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيما مر عن السيد من أن تلك المباحث تصور لتأديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباشعة عن أحوالها ففيه أنه لو سلم أنه يأتى ما بحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله) وأن المرجحات وصفات المجتهد أى يأتى ذكره غيره فى تعريف الأصول (قوله) المجتهد قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فإنه يستفيد من المجتهد (قوله) وردلما ادعاه (الخ) ادعى المصنف فى هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من معنى الأصول كما أشار اليه هنا باسقاطها من تعريفي الأصول وصرح به فى بعض (٥٠) كتبه لافى منع الموانع منها كما قيل فانه سبر فلم يوجد ذلك فيه (الثانى) أن معرفة

الأصول التى هى الأدلة الاجمالية كما قال تتوقف على معرفة صفات المجتهد كما صرح به فى منع الموانع من حيث قال وانما تذكر فى كتبه الخ (الثالث) أن المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الأدلة الاجمالية كما أشار اليه بقوله وطرق استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة والمستفيد الى ضمير الأدلة الاجمالية وصرح به فى منع الموانع حيث قال لانها طريق اليه (الرابع) ما يوهمه التشبيه فى قوله وذكرها حيث تدعى تعريف الأصول الخ من أن اعتبار صفات المجتهد فى معنى الأصول ومن حيث حصولها له (الخامس) أن قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به فى منع الموانع حيث قال كذا ذكره فى تعريف الفقيه (السادس) أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام كما صرح به فى منع الموانع حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح بقوله واسقطها المصنف الخ

صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد والمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تأمل (قوله) المجتهد قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فإنه يأتى يستفيد من المجتهد بواسطة دليل اجمالى وهو أن هذا أفناه به الملقى وكل ما أفناه به الملقى فهو حكم الله فى حقه لا آية فأسألوا أهل الذكر وللإجماع على ذلك فجعله داخل فى الاستفيد سهواً ذكرنا (قوله) والمرجحات (الخ) الجار والمجرور متعلق باستفاد أقدم عليه للحصر لان استفادة معين ما هو الدليل للحكم الشرعى الذى يراى انبائه دون غيره من الأدلة التفصيلية المتعارضة انتهى بمعرفة المرجح الذى قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب الترتيب على سبيلها وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجيحه بكونه نصاً وهذا شرو من الشارع فى تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعده لوانت خبير وحاصله ان العلم بالاحكام الشرعية العلمية الذى هو الفقه حاصل من الأدلة التفصيلية كما سبق قول المصنف وحصولها يأتى توقف على أمور ثلاثة الأدلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلى إنما يستدل به على الحكم الذى افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالى الذى هو كل له يجعل الدليل التفصيلى مقدمة صغرى والاجمالى كبرى هكذا اقيموا الصلوة وامرو الامر للوجوب حقيقة ينتج اقيموا الصلوة للوجوب حقيقة وأما الثانى فلأن المرجحات تعلم بمعرفة ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها وأما الثالث فلان المستفيد للاحكام من الأدلة التفصيلية وهو المجتهد انما يكون اهلاً لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فلم أن ابتداء الفقه على هذه الثلاثة فبى اصوله فيكون الاصولى من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الأدلة التفصيلية دون الاجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففارق بين الاصولى والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان المعنى فى معنى الاصولى معرفته فسمى المجتهد قياماً به لاستنباطها الاحكام بخلاف الاصولى فان قيل يقتضى ما ذكرته كون لادلائل التفصيلية أيضاً من اصول الفقه لا يثبتها عليها اجيب بان ذلك مسلم لكن لما كانت افرادها غير مخصصة لم يحسن جعلها جزءاً من معنى الاصول لا انتشارها فى الاجمالية غنى عنها لكونها كليتها ويعلم من الكليات حكم الجزئيات هذا مذهب اليه الجمهور من الاصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط واما المرجحات وصفات المجتهد فليست من معنى الاصول بل طريق الاستفادة للدلائل الاجمالية التى هى اصول الفقه وأجاب عن ما أورده عليه من أن مقتضى ذلك عدم ذكر هما فى كتب أصول الفقه وعدم ذكر هما فى تعريف الاصول بان ذكر هما فى كتب أصول الفقه لتوقف معرفة أصول الفقه على معرفتهما وان جاز فى ذكرهما فى تعريف الاصولى فى ذكرهم فى تعريف الفقيه ما يترتب عليه الفقه فذكره فى تعريف الاصولى ما يترتب عليه الاصول اشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكر هما فى تعريف الاصول لتوقف عليهما لئلا يظن انها منه وتبعاً للقوم فى عدم ذكرهم فى تعريف الفقه ما يترتب عليه وان

واشار إلى رد ثلاثة منها فى التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ اشارة الى الاول وقوله اى بقيامها اشارة الى الثانى وقوله من جملة ذكره دلالة التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل اشارة الى الثالث وقد صرح به الجميع عند تصديده الرد بقوله وانت خبير الخ فقوله لكونها من الاصول رد الاول وقوله على أن توقفها الخ رد الثانى وقوله لطلب الدلائل التفصيلية رد الثالث وقوله والمعتبر الجرد الرابع وقوله وما قولهم المتقدم رد الخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد السادس فظهر أن قوله والمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان لما ادعاه المصنف فى بعض كتبه وان قوله وانت خبير الخ شروع فى الرد صريحاً بالكلية فى الرد طريق اللغو والنشر المختلط (قوله) أضاف المعرفة الى المرجحات فالظاهر

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقضى ظاهر هذه الاضافة ان الاستفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفة ما فيها المراد بقوله اي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله و صفات المجتهد (قول الشارح تستفاد لدلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلالة الكيفية من حيث كلياتها قال السعد في حاشية العبد لابد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصول هو ما يعرف الاصول من حيث انه يثبت بها الحكم بالاجتهاد (قوله) إذ يحتمل ان يراد الخ لا معنى لدلائل الفقه لا ما يدل عليه فالاولى كافي بعض النسخ إذ يحتمل ما يدل على الفقه تفصيلا ما يدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملة الخ) إذ (٥١) المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل

بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق بديل) او تستفاد الضمير على الثاني لدلائل الفقه وعلى الاول لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لأن دلائل الفقه التي هي ما تدل عليه عند التعارض إنما هي الادلة التي ترجحت على ما عارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح أي قيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصول يكون عارفا باصول مجتهد (قول الشارح لاستفادتها أي استفادة تعيين لا تحصيل) (قوله) يصح ان يستفيد يردانه مستفيد بالقوة (قول الشارح وتوقف الخ) علة لقوله ذكروها

أي بمعرفتها تستفاد لدلائل الفقه أي ما يدل عليه من جملة دلائل التفصيلية عند تعارضها و بصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل أي اهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكروه في تعريف الفقيه فالمصنف يدعي أمورا أربعة الأول ان المستفاد بالمرجحات و صفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثاني انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها في كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكرها يها في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد أي ذو الدرجة الوسطى عربية الخ صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة في منع الموانع اما بالاول في قوله لانها طريق اليه واما بالثاني في قوله لانها ليست من الاصول وبالثالث بقوله وإنما لم تذكر في كتبه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حيث تدعى تعريف الاصول الخ (قوله أي بمعرفتها) لم يقل ابتداء بمعرفة المرجحات مجارة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التي هي المرجحات إلى الاستفادة يقتضي استفادة تلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها في المراد بقوله أي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله و بصفات المجتهد (قوله أي ما يدل عليه) احتاج إلى هذا التفسير مع ظهوره إذ لا معنى لدلائل الشيء إلا ما ما يدل عليه فلو قلنا له من جملة دلائل التفصيلية المشار به إلى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد لدلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ما عارضه غيره لانه إذ تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعية وقوله عند تعارضها متعلق ببديل او تستفاد الضمير على الاول يرجع لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثاني يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم من تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك ثم لا يخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعية إلا ان يقال فهم التبعية مع زيادته أقرب بوق ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابله لا ينافي ترجيحه عند مجتهد اخر فهو دليل عنده وانه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) أي بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقه تمهيدا للاعتراض الاتي على المصنف من ان المعتبر في الصفات القيام بالمعرفة الموهمة له كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع اخصرته لانه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا فذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرار من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) أي التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضمره جواز العطف على اسم خالص وهو استفادة أي أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد أي بالفعل ولا يصح رفعه عطفًا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه اهلا

فكانه قال وذكروها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما أثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف في قوله إنما ذكروها لتوقف معرفته على معرفتها لكونها من مسمى الاصول فلوقال لم يذكرها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التي هي المقصد تدبر (قول الشارح التي هي الفقه) فلا استفادة هي العلم والمراد التمهيد لها (قوله في تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبنى على ان التي صفة للاستفادة ولو جعل

صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى عليها بمعنى التبي. الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك) اى المسكوك بمعنى التبي. ليوافق ما ياتي (قول الشارح لكثرتها جدا) معنى انها من الاصول لابتداء الفقه عليها لکن لم يجعل منه لكثرتها جدا واغناء الاجالية عنها وفيه ان الاصول لا يبحث له عنها إذ لا يبحث في العلوم إنما هو الاحوال السكوية (قول الشارح ومن المرجحات وصفات المجتهد) فيه انها قيد ان الموضوع اعنى الدلائل فهما من تمتع كما سياتى بيانه وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم لانه ليس (٥٣) عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال

فيستفيد الاحكام منها ولتوقف الاستفادة الاحكام منها التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها في تعريفي الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته لكن الاجالية كما تقدم دون التصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله التي هي الفقه) صفة الاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى عليها بمعنى التبي. الفقه فاندفع ما قاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه فانه مبنى على ان التي صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله الناصر جعل الاستفادة هي الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ما سأتى من ان المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام اى بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه السابق) وهو ان المعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد بالوضع جعله والتدوين واللام في قوله لبيان التعليل وليس بالمراد بالوضع معناه المشهور اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى حتى يرد ان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع ما يقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعروف معناه لانه المعروف بالتعريفين السابقين فلا يصح النعت او بقدر المضاف اى تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله) ومن المرجحات وصفات المجتهد (عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيانها ما يتوقف عليه الفقه الذي وضع له علم الاصول وأورد الناصر للقائى كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول الفقه نظر الان اصول الفقه إما القواعد او ما عرفت فها لکن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى اصول الفقه اه و اجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجمعين من اصول الفقه القواعد الباحثة عن احوالها انفسها كان المراد بدلائل الفقه الاجالية القواعد الباحثة عن احوالها لانفسها (قوله) واسقطها المصنف (استئناف ياتي والضمير يعود للرجحات وصفات المجتهد قال النجاشي ولعل شبهته في الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجالية وهذه ليست من الادلة (قوله) لما قاله) اى في

التفتازانى في حاشية الشرح العضدنى ذهب الجمهور الى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة ولا اجتهاد والترجيح اه فوضوعه الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحشية قيدي الموضوع كما قاله التفتازانى في التوضيح والسيد في شرح المواقيت وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم في حاشيتي شرحي المواقيت والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا

المحمولات حتى تكون قيدا في المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللاق ان ترجع الوحدة للموضوع قال عبد الحكيم وهي متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام اى عن الاحوال العارضة من تلك الحثية ولما كانت قيداً في الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مثبتا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح كما نص عليه السيد في مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصدقية من حيث الاتصال وقال بعض المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيدته يجب ان يكون مسلم الثبوت في العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يتطلب ثبوت الشيء له وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وما هو من متمماته لا يبين في العلم لانه مفروغ عنه فيه مانصه لکن يجب ان



يكون تصور الموضوع وما هو من المنهات في ذلك العلم والتصديق بهيته مسلماً لأن ما لا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفنا الحبيثة قبل الموضوع ومدخلها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحبيثة لان احوال مدخل تلك الحبيثة الذي هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفنا حقيقة العلم انما هي اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخل حتى تعرف الاحوال العارضة من جهة فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصول من حيث هو أصولي وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخل الواجبة على الاصول لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولي لاتعلق له بالفقه إنما يتعلق بمحتمل بآثار احوال موضوع الاصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد في كتب الاصول إنما هو للكشف عن ماهيتها وتبنيها فهو مقام تصوري لا تصديقي وتبين تصوراتها بل ما يتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لأن المسئلة ما يتعلق به البحث بمعنى الحل لا ما يتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجاني في حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لعد ذلك من فن الاصول لوجب عد تصورات الاحكام الخمسة اعني الوجوب الخمنه لوجب ذلك على الاصول لانها تارة وفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الاصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والتي عليها وهذا ما اراده المصنف بقوله ولما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصولي التصديق بهيتها اى وجودها لما مر ( ٥٣ ) ولهذا قال المصنف والاصولي

العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم فيقيد أن الحبيثة لها مدخل في عروض الاحوال للموضوع وفي هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محمولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون للشيء مدخل في عروض نفسه

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حيثن في تعريف الاصولي كذا كرم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التي اوردت (قوله لانها طريق اليه) اى لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذي هو الدلائل الاجالية (قوله قال) اى في منع الموانع وقوله وذكرها حيثن اى حين إذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام في تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسر به (قوله وما قالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) اى المذكور المتضمن لتلك الدعوى (قوله لظاهر المتن) انما قال لظاهر الخ اشارة إلى

لشيء آخر قلت الحبيثة هي الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازاني في التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمننا في ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحبيثة في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون لها مدخل في العروض مردود بأنه لا بد من المدخلة لثلاث اعتبارات غرضية لان الفرض أنها قيد في الموضوع ولولم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للعقيد ضرورة أن القيد اخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازاني قال في حاشية الشرح العضدي لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر لوجب الا ان علم المرجح فصيح قول المصنف وبطريق استفادتها للعقيد بالمرجحات تستفاد الدلائل السكينة كما قدمنا لك وبهذا يظن ان ما قاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بدقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازاني في حاشيتي العقد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه بنافى مقتضى التعريف الموضوع كاتقدم تحقيقه عليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادة وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فاما تعرف لا يعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل السكلي فصيح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولي يبحث عن اصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذا كرم في تعريف الفقيه الخ) اى في أن كلا

ذكر فيه ما يتوقف عليه ما بحثه فيه فلا يلزم منا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصول ومراعاة هذا دفع ما قيل مقتضى كون المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها في تعريف الاصول وحاصله أن ذكرها فيه على حد ذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما في تعريف الاصول لدفع توهم انها منه وتبعاً للقول في عدم ذكرهم في حد الفقه ما يتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أى لم عرفها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تامل) هذا البناء ما بالنسبة لسكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله) فانه لا يلزم (الخ) فديقال معنى كلامها طريق للدلائل التي هي

في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية التي بنى عليها ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريفي الاصول وانت خبير بما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو متدفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أى استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذى بنى عليه الخ) اقول لمجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقاً لبعض آخر منه فكيف يصح أن يبنى على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد ان المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه لجرد ذكره فضلاً عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ما بنى عليه وهما تارة عن نفس البناء اللهم إلا ان يكون ما صنعه مبني على التزلز مع فليتأمل اه سم (قوله) كما قال (أى في منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أى بطريق استفادتها جزء من مدلول الاصول دون الاصول لم يسبقني عليه احد فذكره في معرض المدح واخذ المتعقبون في معرض الذم اه نجارى (قوله من اسقاطها) بيان لما لم يسبق اليه (قوله) وأنت خبير (الخ) شروع في الاعتراض على المصنف اشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقاً للاجمالية (قوله) جزئيات اجمالية (أى فائت لها ثبت للاجمالية وقد ثبت التفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه سابقاً في التمهيد فثبت ذلك للاجمالية ايضاً (قوله) هو (أى ماسرى اليه من انها طريق للاجمالية فهذا اعتراض على الدعوى الاولى (قوله) على ما ذكر (أى من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث تفصيلها أى تعلقها بشئ خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر لان افتادها الاحكام الخصوصية من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله لمفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها الى الكلى فقاط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً إنما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب بالاعمال لا يستلزم الخاص (قوله) على أن توقفها (أى الاجمالية) والجار والمجرور متعلق بمحذوف جواب بشرط محذوف والتقدير لو تزلزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتوقف الاجمالية ايضاً على ذلك جزئيات الاعتراض على ان توقفها (الخ) فلا يصح اعتبار الامرين جميعاً في معنى الاصول لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للرد لا معرفتها بالمعتبر في معنى الاصول معرفتها لا حصولها ويوضح ذلك ان المعتبر في مفهوم الاصول هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو العارف بكذا فلهذا القواعد التي يتصف بها الاصولى وهى هذا المعنى لا يصح توقف الفقه عليها وانما

الاصول وطريق الشيء غيره (قول الشارح الذى بنى عليه الخ) قد عرفت أن مقاله هو مقتضى بيان الجمهور موضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم باذخالها في تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره تفرد بهذا التحقيق الذى لا غبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أى المتعلقة بشئ معين كقيم الصلاة وفيه أن لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلي وجهة استفادته القاعدة لإدلاب في استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد المرجحات فالحكم

بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلي بخلاف النقول (قول الشارح وكان ذلك سرى الخ) أى فائت لها ثبت للاجمالية (قول الشارح وهو متدفع) أى ذلك السر ان المفهوم من سرى لا ماسرى اليه لأن غرض الشارح دفع سرى ان ذلك للبصنف إلا أن يقال المرجح ذلك باعتبار السرى ان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أى تعلقها بشئ خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات ايضاً متوقفة على ما ذكرنا السلكية كما عرفت بما لا مزيد عليه متوقفة من حيث كلياتها عليه

يتوقف

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أي أسلنا ذلك جزئياً في الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وإنما تذكر في كتيبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لأصناف المجتهد بالنسبة للمرجحات فإن قيل شأن العلوة أن تكون هي وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلوة هنا ليست كذلك أوجب بأن ما قبلها هو قوله وأنت خير الخ منع لدعوى المصنف أعني قوله لأنها طريق اليه والعلوة منع للدعوى نفسها بعد التزلزول وتسليم دليلها فمما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلوة كذا قاله بعض الاساتيد وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للادلة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضاً لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله أنا أن أسلم ما سري اليه نقول أن ما سري منه هو التفصيلية وإنما يتوقف على (٥٥) الحصول فليكن ما سري اليه وهو الاجمالية كذلك وقد قال

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للبره لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادته مستفيدة جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصول للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصول فلا يصح قوله أيضاً ذكرها في تعريف الاصول ما يتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أي حال كون صفات المجتهد بعض ما ذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهي حال لازمة أتت بها بالبط الكلام بها لا لآخر شيء (قوله من حيث حصولها) أي قيامها بالبره لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشباب الغلاء تدل على شرط مقدراً أي أن أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وركب فكبر ان التقدير وأما ركب فكبر (قوله لكونها من الاصول) لتعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كل يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فردد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثلة له أقول أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقولهم له وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادته ومستفيدة جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف و بطرق استفادتها ومستفيدة أي الاجمالية منتقداً بان المرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئي وان الفقه انما يستفيدها الدليل الجزئي لا السكلي لكن عبارة منية على ما حمل عليه عبارة المثل من تسمية صفات المجتهد طرق الاصول لا واضح أن يقال وطرق استفادته جزئياتها وصفة مستفيدة اه وتغير الصفة بالحال كما في الحصول فيقال وحال مستفيدة اه ثم ان هاهنا تحققة غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو ان مباحث الترجيح داخله في مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحيث تدفع في أصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بها لما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التي يبحث فيها عن احوالها والياتها رجوع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث الترجيح البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فاعل المكلف ونحوها الحكم الشرعي كسئلة جواز الاجتهاد له <sup>عليه السلام</sup> ولغيره في عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم

ذكرها في تعريف الاصول لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضاً وحيث يتعرض على التشبيه ومتى مع التشبيه بطل قوله وانما تذكر الخ لانه ظهر ان توقف على الحصول (قوله غير قوم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أي بناء على التسليم الذي في الشارح تامل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أي شرحو متناقص صدقه بقوله والمعتبر في مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ما صنعوا) أي مثل ما صنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية مماثلة او نوع ما صنعوا هذا وقال بعضهم الصواب ان الاصول هي الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كسئلة جواز الاجتهاد له <sup>عليه السلام</sup> وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد في الاقاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام في مباحث صفات المجتهد بعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أو رده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يسكفيه عند عدم حجة المدعى مجرد المنع لكنه أتى بالاسناد بقوله لأن مفهومهما يختلف لانه أتى بالمنع في صورة الدعوى (قوله) وهو غير صحيح لانه مخالف لما أجمع عليه المناطقة من أن المقصود من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان المقصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروها ( قوله لان التعريف الخ) أى الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذا الظاهر حينئذ الاتيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمى فاندفع ما قيل ان المفهومين متلازمان وتعريف الشيء يلزم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فاقاله المصنف هو الوجه فقدر

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريف الفقه والاجتهاد فاندفع من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام أى الخ

المجتهد في الاقطاع فيه مصيب وقولهم خلوا الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا ذهب أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على أن مباحث الاجتهاد كالناجى والتمتع لا اصول الفقه فهي متممة لمقاصده وليست منها لكن جرت العادة بادخالها في الاصول وضعا فادخلت فيه حدا ١٥ ملخصا من السكالات ثم انك قد عدت مما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المعجولة من الاصول هي القواعد الباقية عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد وما عرفتها ولا شيء من هاتين بقواعد لا نه مبنى على ان المراد بهما أنفسهما (قوله) وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تنفخ الحاجة إلى تعريف الاصول مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قوله الماصدق) اسم مركب تركيبي من زيد وعمر وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قوله والعكس) مبتدا خبره محذوف أى ثابت والمراد به اللغوى وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصده بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه ويحتاج بحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوى وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضى المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم أن بيان الماصدق تعريف اصطلاحى اللازم عليه ما تقدم نمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصلا حتى يقال انهم ذكروها وان فهم لزوما من قولهم الفقيه المجتهد بالجملة فالاعتراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد اما يمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كدرج عليه الشارح واما يمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى كذا قيل والمول بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى مخالف لما اجمع عليه المناطقة من المقصود من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فقدر ( قوله لان مفهومهما مختلف أى بغير الاجمال والتفصيل والافسك تعريف ومعرف مختلفا للمفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهومهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرد وسعه في تحصيل ظن بمحكم شرعى واعتراض الشباب والناصر لتعليقه عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا لتلازم مفهومهما وتعريف الشيء يلزم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية انه رسمى لا حقيقى واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ما هو الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفات الحقيقة لا الرسمية إذ لا فائدة يعتد بها في الاقتصار عليها فاذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية إذ لم يتعزضا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهومهما أى بغير الاجمال والتفصيل واما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله

(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حل كلام المصنف على السالبة الـ كـ بـ و هـ لا حـ ا هـ (٥١) على أنه نفي لاعتراضه أى ما قال

جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافي قول البعض وهو اللاتق بالـ مصنف فانه كثير الاطلاع (قوله) اورد عليه ان قوله (دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو في عبارة الناصر المعترض (قوله) لاحظ المعنى الاضافي (لاشعار هذا اللفظ به وقد يقال فسرّه لان اصول الفقه اقرب مشعر بالمدرج لا ابتداء الفقه عليه ولا شبهة في توقف المدرج بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافي هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لا ابتداء كل منهما على الدليل واما ما قيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحيث يسقط السؤال من اصله فقيه ان قضية جعله جزءاً جزاً من المـ عرف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لا بد أن تكون معلومة عند السامع قبل فنذكر محمولة عليه لتكشف حقيقة (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكة والقواعد وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكة من تعلق السبب بالمسبب

لذلك على ان بعضهم قاله تصرّح بما علم التزاما (والفقه العلم بالاحكام)

لان مفهومه مختلف اى والمطلوب اى مثل ذلك التعريف الحقيقي وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل (قوله لذلك) اى لعلمه من تعريف الفقه (قوله اى انما قال ذلك) لان المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على ان بعضهم) كالشيخ ابى اسحاق الشيرازى وابى حفص الزنجاني ومراد الشارح بذلك النقص على المصنف بهذا الايجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ اذ معناه مقاله احد منهم (قوله تصرّح بما علم التزاما) جواب عما يقال ما الفائدة فى تصرّح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه الناصر بانه لا داعى لتعريفه لانه انما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزأ من المعنى العلمى لا معنى له كالزائى من زبدي حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزئه الاول اعنى اصوله واما ان الحاجب وغيره فاما عرفه لانهم ذكروا معنى اصول الفقه مركباً اضافياً لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقبى واجابهم بما لم يكن بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب ثم عرفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى يانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعياً وابلغ منه ان لفظ اصول الفقه لما كان لقباً مشعراً بمدح هذا الفن بافتاء الفقه عليه ولا شبهة في توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا فلا مدح بذلك الابتداء ولا ينافي هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلامنا يبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على ان تعريف المصنف للفقه لوقوعه جزأ فى قولنا اصول الفقه ولك ان تقول تعريف الفقه لوقوعه جزء من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحيث يسقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهر لا يحتاج لبيانه باعتبار جعله جزءاً من المـ عرف وانما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال الحبيب ولان قضية جعله جزءاً من المـ عرف ان لا يحتاج لبيان ولا نافي ذكره فى التعريف كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم ان تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المـ عرف فنذكره لمحمولة عليه لتكشف له الحقيقة المحبولة عنده تأمل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احداً لاطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى ادعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الحزرى بالنسبة التقييدية اضافة المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابو قائم زيد قائم الاب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورده النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح اى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلاً هو الوقوع عينه واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تنصرت تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكيمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور او لافى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تنصرت باعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل ترددها والشك وان ادع ان حصولها ولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقى فظهر ان المعنى الاول ليس مغايراً للوقوع واللاوقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا ثبت والالزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه واما حقيقة ذلك الفاصل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتملاً على نسبة تامة يرتبط بها

(قوله ويراد به المحكوم عليه) أى القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد في حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازي وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف إطلاقاً على المحكوم عليه أصلاً (قوله ووقوع النسبة الخ) قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللا وقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تتصور هذه النسبة في نفس من غير اعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكيمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام إلى الخاص أعنى الثبوت لانه المنصور أو لا وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر فإن تردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أو لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علم ثلاثه اثنان تصور بان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فظهر أنه بالمعنى الأول أى نسبة أمر إلى آخر ليس أمراً مائراً للوقوع والا وقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللا وقوع وهى (٥٨) النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقيدية المفارقة لها فهما لا يثبت له وإلا لزم

أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي الكريم (العملية) المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهى نسبة تقيدية وهى مورد الإيجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعليه درج سم وأما مقاله فغير يعلى كلام ذكره لا يتخلو عن مناقشة الله لا مانع من أن يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمالم يسبق اليه كيف وعلم الفقه أما التصديقات المتعلقة بالمسائل أو نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فيتأمل وواقعه بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه في ذلك البخارى والمحققون من الاعاجم لم لم يذكره فليقل نظر ماسلف التجارى ولا يقال أن إطلاقاً على المحكوم عليه لمقايضة إطلاقاً على المحكوم به لان هذه اصطلاحات طريقها النقل عن اربابها لا المقايضة والاستظهار على أن إطلاقاً على المحكوم به من المناسبة ما هو مفقود في المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضاً من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقعون في أمثال هذه الغلطات (قوله أى المأخوذة من الشرع) إن كان المراد المستفاد من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكتسب وقيد من ادلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه من الأحكام الفقهية مالم يرد عنه كالثابت منها بالقياس ففعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الاخذ من اخذ البعض من الكل كتملك اخذت خمسة من عشرين لان الشرع يعم الأحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والأحكام الفقهية بعض ومنه يعلم أن النسبة في قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه بالعضوية الكلية كذا قيل ولا حاجة اليه فان الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهى أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ومنع أن الأحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لان القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الاصل المقيس عليه فالمقياس مستند لذلك الدليل أيضاً فهو مأخوذ من الشرع والواسطة وظهر امر النسبة على هذا ظهوراً ربنا (قوله النبي الكريم) اثر التعبير بالنبي على التعبير بالرسول لان في التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولان النبي اكثر

ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا في عبد الحكم على الخبائى ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما في كلام المحشى فالصواب أن يقال على ما في الزاهد للحكم معان خمسة الاول جزء القضية أى وقوع النسبة أو لا وقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم ان العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين أن يكون المراد بالاحكام

النسب التامة باعتبار الوقوع واللا وقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك

لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين يقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حينئذ متعلق بل التصور كما يفيد ما تقدم لعبد الحكم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشى والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فإن نفس الامر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذى هو معنى مصدرى فعناه أن الحاصل منشأاً انتزاع تلك النسبة وهو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وبه عليه السيد الزاهد في ما وضع فخذوه من الشاكرين (قول الشارح أى المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقفة لئلا يخرج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كإسباني

استعمالاً

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) أى تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت ان المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة بالبحث عن افعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع إلى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه (٥٩) كمشكلة المجنون والصبي فانها ترجع

أى المتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بان النية فى الموضوع واجبة وأن الوتر مندوب (المسكتسب) ذلك العلم (من ادائها التفصيلية) أى من الأدلة التفصيلية

المبين فيه احوال قسمتها التى هي من افعال الموارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلاصتها وسببية الزوال ونحوها بان يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال يجب كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وغيره وبه يندفع مقال سم ثم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالمعلم بان الله واحد وأما لاشمله لانه ايس من الفعل القلبى لانه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالى على الثانى وقول السيدى شرح المواقت مرضوع الكلام المعلوم من حيث

استعمالا (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قيل تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون موضوع المسئلة العمل ومحمولها الكيفية وهى الوجوب واخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلا ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد لهذه الحقيقة ومعتبر معه حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبنية فى الفقه بل قيد الموضوع وتمت له معناه أن تعلقها به من حيث انها ثبت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها لا من جهة اخرى فظهر ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فيبحث عنها بالحقيقة المذكورة فهو موضوع مسائله راجع لموضوعه بان يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له أو نوعا من عرضة الذاتى كما هو مشهور وفى كتب المنطق مسطور واورد على التعريف انه يبحث فى علم الفقه عن افعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم القرائض وموضوعه التركة والجواب كما افاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان كل مسألة ليس موضوعها راجعا إلى فعل الولي وان موضوع علم القرائض قسمه التركة بين الورثة لا التركة إذ المين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمه من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا اما مقاله سم تبعوه فيه من ان تعمم الافعال يجعلها شاملة لافعال غير المكلف يجعلها شاملة لغير الوجوب واخواته كالمنع والضرب فنحو قولنا زنا الصبي يمنع منه والامر فى قولنا صلاة الصبي يؤمر بها السبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه ان نحو المنع والامر والضرب ليس من الاحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والتدبير وغيرهما تلك الاحكام هى الماردة بكيفية العمل كما حققه على انه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وانا إذا وجدنا فعلين تعلق احدهما بالآخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية المتعلق به والعجب منه أنه اعترف بان كيفية العمل وجوده أو حرمة الخ فى سياق رد قول الناصر ان كيفية العمل صورته وهيبته كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا وانه سمو ولقد صدق فى الحكم بالسمو فانه مخالف لاصطلاحهم واما البحث عن استحالة الخمر خلاصتها وعن سببية الزوال للظهر ونحوهما فيرجع للتأويل السابق بان يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال يجب قال سم أيضا واما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فى الكلام ويرده ماصرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالى أيضا ان المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرقة الله واجبة فيكون دخلا فى الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم فى موضع اخر ان أكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد تعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة أى الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عم الشارح الفعل القلبى كالتية قلنا النية ايضا من افعال الجوارح لتعلقها بالقلب وأما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فيلساناً من الافعال القلبية لانها من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقادات داخلية فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائل بمسائل الكلام ولا يصح تدبير (قوله ذلك العلم) اشار به إلى أن

يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسألة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم إنشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع لعلمين قد يكون واحدا والاختلاف بالحقيقة فليتأمل (قوله أى ادراكه) أى من حيث الوقوع (قوله ثم ان كون الخ) قد عرفت ما فيه (قوله قضيت الخ) هو كذلك كما يفيد قول الشارح كصور الانسان واليباض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيمسيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف غالياً عما يخرج تصورهما فتدبر لتعرف مافي باقي كلامه (قوله) لإدلالاً وجودها في الخارج) بناء على أنها ليست موجودة في ضمن الأفراد بل هي أمور لا تتزاعداً مع القول به فالحق أنها موجودة في الخارج والحق الأول (٦٠) كاصرح به عبدالحكيم في حاشية القطب وحقق الثاني فيها أيضاً بناء على مبناه

للاحكام فخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض وبقيد الشريعة العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وإن النار محرقة وبقيد العمالية العلم بالأحكام الشرعية العلية أى الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير أى (قوله) للأحكام متعلق بالادلة وإشارته إلى ان الاضافة لازمة (قوله) بقيد الأحكام (الخ) اخرج به لا بالعلم لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما اشار إليه الشارح بقوله كتصور الانسان والبياض وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيمسيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً (الخ) فهذا صريح في ان المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين السكالمين في الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج تصور الأحكام فلا يقلل جعل العلم شاملاً للتصور والتصديق يؤدي إلى خلو التعريف عن قيد يخرج لتصور الأحكام (قوله) من الذوات والصفات) المراد بالذوات مالو وجد في الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وهذا التأويل مبنى على القول بعدم وجود الكل الطبيعي في الخارج أماعلى القول به فلا وقد حررنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى أتم تحرير والمراد بالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فتدخل فيه صفات الباري والافعال والامور الاعتيادية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حيثئذ في الصفات ويحتاج بان جعل جنس التعريف هو العلم به صريح في ان المراد خروج العلم بماعده من الصفات على ان العلم بالحكم قد يكون تصوراً وهو أيضاً خارج (قوله) العقلية والحسية) المراد بالعقلية ما حكمها العقل بدون الاستناد للحس والحسية خلافاً لها فالأحكام الوضعية كتبوت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية وإلى غيره خسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حتى لاستناد العقل فيه إلى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ما قاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كتبوت الرفع للفاعل واعتراض الناصر بأن الحكم بالنار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئ فلو قال وإن هذه نار محرقة لا يجادها على أنه يصح جعل أل في النار للحضور فيسكون إشارة إلى نار حاضرة جزئية (قوله) العلية أى الاعتقادية (الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان عبداً يحكم شرعي هو ثبوت الوحدانية له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علية واعتقادية والمحمش هنا كلام في أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى في الآخرة ونحو ذلك هل هو من الفقه أو الكلام أو أطال ذيل الكلام وترددهم نقل عن المصنف في منع الموانع تفصيلاً طويلاً انحط آخر الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التي طرفها السمع فقط فقهه عنده قال وفي شرح الولد على المهاج إستظهار أن وجوب اعتقاد ما ثبت من البيانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولكني لست أوافق على ذلك وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يوقعك هذا التطويل في تشكيك والشيخ النجاري رحمه الله قال

فتدبر (قوله) بل ولا في (الذهن) صوابه ولا في ضمن الأفراد إذ الوجود الذهني لا نزاع فيه (قول) الشارح كالعلم بأن الله واحد) إخراج هذا القيد يقتضى دخوله في الشريعة وهو كذلك لأن المراد بالشريعة المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو ما لا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع والالزم الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثير أماً يعارض الوهم العقر فيدفعه في المهلكة كالألهي للفلسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه كذا في عبد الحكيم على الخيال والله در الشارح حيث لاحظ ذلك

فأفاده بقوله أى المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله) أن متعلقها حصول علم) الأولى أنه أمر أن تعرض اعتقاده فعنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد وأما مقاله ففيه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم امر خارج عن القضية (قوله) وإن كان ذلك علماً) أى من حيث قيام المعلوم بالذهن قياماً ظاهرياً بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اعتبارى لا بدخل



(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لأنه علم بالأحكام المأخوذة من أدلة الشرع لأن علم نقل العالم هو الأخذ بل من تعلق علمه بأحكام اخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لأنهم تعلقا بما أخذوا من ذلك أي بما صدق عليه أنه مأخوذ أي مستفاد أما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره (٦١) وأما النسبة لعلم النبي صلى الله عليه

كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة : بقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكره بقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلاقي من مقتضى والثاني المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن إبطال خصمه فعله مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود الثاني ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لأن التعلق فيها يحصل للعلم في القلب لا بكيفية العمل على الاعتقادات في التحقير من قبيل العلوم لا من قبيل الأفعال وان أطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله) كالعلم بأن الله واحد الخ) مثل بمثابة إشارة إلى أن المسائل الاعتقادية قسبان ما دليله العقل كالمثال الأول وما دليله السمع كالمثال الثاني (قوله) علم الله وجبريل أي فلا يسمى واحدا منها فقها وذلك لأن المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم المحصول وعليه سبحانه حضوري وعلم جبريل عليه السلام مستند للوحي وأما علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال أنه دليل شرعي للحكم يتوصل به إلى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اختياره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح أن يسمى فقها بالأصالح وتسميته فقها هو الذي اقتضاه كلام البرماوى في شرح ألفيته اهـ والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لأنه ليس علما بجمع الأحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه والمتشكك الشهاب خروج علم جبريل والنبي بأنه حيث لا الأمر إلى أن المراد بالعلم التثبوت لم يثبت هذا المفهوم بأسره صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سمع ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم إن لا يقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالمراد ظاهره وإن قلنا بأنه حكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد أن كان خطأ فلا يقر عليه أن كان صوابا بقلب بواسطة التقرير إلى الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم بما يشبه الوحي اهـ وأقول لأحاجة إلى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التثبوت فالمراد التثبوت الحاصل عن ممارسة الأدلة والقواعد وهذا المعنى يختص به المجتهد وأما الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم فله المعنى فطري فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله) المكتسب للخلاقي قال الكمال هذا إن قلنا أن الخلاقي يستفيد علما بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والثاني إجمالا وأنه يمكنه مجرد ذلك حفظه عن إبطال الخصم والحق أنه لا يستفيد علما ولا يمكنه حفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو الثاني فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فإن كان أهلا للاستفادة منه كان فقها فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لأخراج علم الخلاقي بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقولهم من أداتها فإنه للبيان إذ لا اكتساب إلا من الدليل وإلى ذلك يشير صنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله وإلى ذلك يشير صنيع الشارح أي إلى كون من أداتها للبيان دون الاحتراز فالضام في قوله وبعبده وعنه ترجع إليه واعلم أن علم الخلاقي علم مدون يقارب ما ذكره الأصوليون في باب القياس وفن المناظر وقد لا تله كلها من قبيل الجدال إذ الغرض منه حفظ المدعى

وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الأحكام بالشرعية أي المأخوذة فليس المراد أن الأخذ هو العالم ولأنه يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وإن دخل علم جبريل والنبي لأنه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتج بقيد الاكتساب وهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الأدلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الأدلة عنها يستغنى عن قيد اكتساب فيكون ذكره قصر بما عاين التزاما فتأمل (قوله) فيحتمل أن يقال الخ) فيه أن الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فإن قيل التثبوت للكامل حاصل قلنا لا يمكن التثبوت لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله) خفف من الأول) لأحاجة إليه مع إضافة العلم الثلاثة (قوله) من اخذ من المجتهد قيل اخذ منه ليس بقيد (قوله)

علة لقوله المثبت) قيل أنه علة لاخذ (قوله) ولا يصح أن يحتج به الخ) أي بأن يجعله حجة في إثبات ما يقول به على خصمه وإن كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيترتب عليه الحفظ تدبر (قوله) عن العلم الذي يستفاده (المقلد) فيه أنه خارج بقوله المكتسب من أداتها فالخلق أنه للبيان (قول الشارح فعله مثلا) إلى قوله لوجود المقتضى يعني أن الكلام في علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد

(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تختمل توحيين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العصد ونصها أورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالعصم بطر لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لا نال ترديده العاصي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقهاء اجماعا وان كان هو الكل لم ينكس لخر وج بعض الفقهاء عنه لثبوت لأدري عن هو فقيه بالا جماع والجواب أن المختار أن المراد البعض قولكم لا يطر دالخ ممنوع إذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك لا يجتهد بحرم وجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فاما يظن ظنا ولا يقضي ظنه به إلى عدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا وحاصل الجواب على مقال السعدني حواشيه ان المراد بالعلم في قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب مادت الامارة على وجوبه وحرمة مادت الامارة على حرمة وهكذا فاجتهد هو ان الذي يقضي به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة له إلى العلم فعنى التعريف حيث ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالم الناشئ. ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات (٦٢) التي تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وابطل تقيضه الذي هو مدعى الخصم للخلاف منسوب لعلم الخلاف اى المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشي ههنا وتبعه غيره من التمثيل بان القاسم الآخذ عن أشهب والمزني الآخذ عن الشافعي ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو في عصرنا وقال ذكرى الحق أن من أدلتها الفسيلية خرج به العلم المذكور للبقيد فانه انما يستفيد عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كاسراره وبقى ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد اسائل مع الدلائل حصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أيضا على عدم فتاها المقلد قال الحياى لو غايه ما يقال انه كما جمع القوم على عدم فتاها المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اه قال عبد الحكم يعنى أن بين الاجماعين تناقيا لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهه إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فتاها غير المجتهد فانيه وجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا بقاه على معناه لا مكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حق المجتهد ومقلده لا قطع به يجب على المجتهد ومقلده العمل بما يقضيه وان خالف الواقع فاذا ظن حكما حصل له علم قطعى بان هذا الحكم الله في حقه وحق مقلده والدليل وان كان ظننا إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية يختص بالمجتهد ولا يوجب غير ذلك لأن المجتهد انظر في دليل ظاهري

تفريده الشارح وفيه اشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معارف وعلامات نصيبها الشارح للاحكام لاموجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذى دفعه العصد من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذى ذكره السعد وحاصل دفعه انه وان كان ظنا إلا أنه قريب من العلم لكونه ظن المجتهد فخرج المقلد بما

تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قريبا من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العصد عطف على ما سار له أو تختار أن وحصل المراد الكل قولكم لا ينكس لثبوت لا أدري قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لأدري إذ المراد بالعلم با جميع التبو له او ههنا ما أراد الشارح بقوله وكون المراد الخ قوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس وقوله وكون المراد الخ دفع للاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التناقض بين كلامي الشارح حيث فسر العلم أولا بالظن وثانيا بالتهبي. ويشير إلى هذا الحل قول الشارح في الاول وعبروا دون عبروا في الثاني وكون المراد فانه يشير إلى الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لأنه المتبادر والثاني ما قاله سم ان المراد بالعلم في قوله واطلاق العلم بيان لاطلاق الفقه على التهي. وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم في التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهبي. وهو توجيه في غاية التكلف ثم انه يريد على التوجيهين مع ما قاله عبد الحكم على المواقف من أنه وان صح اطلاق المسك على ذلك التهي. لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته  
قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أ كابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم بحسب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما معاده  
قطعا اما المقدمة الاولى فلا تعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه الرأي المجتهد يجب العمل عليه  
به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق  
القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة  
عن الدليل التفصيلي بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن  
وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله إلى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا  
ينافي كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان فان قلت فمفهومه يتضمن مسائل الشريعة  
ظنون قلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم وجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار  
الأحاد أو قيسة الفقه لا توجب عللا لنوا أو إجماع يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة  
على وجوب العمل عند رواية اخبار الاحاد واجراء الأقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو للحال وإن  
زائدة مجرد الربط أى والحال أنه ظني لظنية أدلته والدليل الظني لا ينتج لإظنا فدلالة ظنية سواء كانت  
مقدماته كلها ظنية أو بعضها لا يقال ان الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعي كاجماع قطعي بلغ  
المجتهد بطريق التواتر لا نقول بالترام خروجها عن على أن بعضهم يقول الأدلة الظنية لا تفيد لإظنا  
وكذا ما يترفع عليها من إجماع أو قياس وبعضهم جعل أمثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشهاب  
عمير فوجعل التعبير بالظن تعليلاً لاكثر على الأقل واما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان  
المجتهدين استنبطوها على ادائها التفصيلية فليست في اصولها ضرورة بمعنى انهم فصل اليهم  
بلا دليل إلا أنهم بعد ذلك شتموا التحقت بضرورات الدين ولذلك كفروا جاحداها على أن صاحب  
المحصول قد اخرجهما عن الفقه وقال العلامة التجاري ان العلم باحكام الاركان الخمسة لحصوله من الدين  
بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء ١٠ وهو كلام وجهه النفس اليه أميل والقول بأن  
مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب امثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الان  
معلوم لكل أحد فهمى من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشهاب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز  
فيه المجاورة أو الضدية أو المشابهة فهو مجاز مرسل أو استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تضان عن  
المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك أو هو مجاز  
مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التيهو شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اه  
أقول قدأبعد المرمى حيث جعل القرينة ماسيأت في كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه  
مع بعد ما بينهما وانه در القائل سهم اصاب در امية بنى سلم ٥ من بالعراق لقد ابدعت مرماك  
وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التيهو إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم في الظن مجاز  
مشهور عندهم متنوع بانه فرق بين التيهو الذى هو معنى الملكة المشهور في استعمال لفظ العلم وبين الظن  
الذى ليس بما يستعمل لفظ العلم إلا المناطقة والسكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه  
في رد كلام الناصر الاتى اعترف بان الشارح بين أو لان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه في  
الحقيقة هو التيهو إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال في التلويح المراد  
بالمجاورة ما يعين كون أحدهما حالا في الآخر بالجزئية أو الحلول أو كونهما في محل واحد أو كونهم متلازمين  
في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه ولا ملاسة بين العلم والظن بشئ من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به في المفتاح وصرح  
به كثير من الفضلاء اه  
وذلك لانه يلزم على كلا  
التوجهين ذلك الاطلاق كما  
هو ظاهر للشمائل والشارح  
وإن نقل ذلك عن السعدني  
شرح المقاصد لكنه  
معتزض بما سمعت وقوله  
فلأن يعلم النحوا لا يفيد  
لان معناه أن له ملكة النحو  
وليس فيه إطلاقا لاسم الفن  
المدون على تلك المأسكة  
فليتأمل (قوله أغلبي)  
الحق أن ما علم من الدين  
ضرورة ليس من الفقه  
كاركان الاسلام (قوله)  
فالمراد بالعلم الظن أى  
التيهو الخ هذا لا يكاد يلتئم  
مع قول الشارح وإن كان  
الظنية أدلته ظنا كما سيأتي الخ  
إذ لا دلالة ليست للتيهو وما  
سيأتي هو قوله لا اجتهاد  
استفراغ الفقيه الوسع في  
تحصيل ظن بحكم فتأمل

في ست وثلاثين مسألة سئل عنها لا أدري لأنه انتهى العلم بأحكامها بمعاودة النظر وإطلاق العلم على مثل هذا انتهى. شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد أن جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل أنه انتهى. لذلك وما قيل من أن الأحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله الاتي

الظن العلم متجاوزان في محل واحد هو النفس لا نأقول ذلك غير ممكن لأنه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متنافيان لا يجتمعان في محل واحد. أن قيل هما يتعاقبان في المحل فيصدق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد. قلنا المجاورة لا تتحقق الا حيث يكونان معاً في المحل (قوله في ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر في مقدمة التمهيد أن مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري وقد وقع قول لا أدري لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام أن عندنا في ماتكم فلا يرد أن يقال أن التعبير بالمعاودة يوم أنه قد تقدم له نظر في تلك ونسيه (قوله وإطلاق العلم على مثل التمهيد الخ) إشارة إلى جواب ما عترض به صدر الشريعة في توضيحه على الجواب المذكور بأن انتهى البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لأضابطه لإذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال له انتهى القريب ولا يليق أن يذكر في الجد العلم ويراد به تهيو مخصوص لا دلالة للفظ عليه. ومحصل الجواب أنا لا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على تهيو مخصوص فقوله لأضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الأحكام وقد أشهر عرفاً إطلاقاً على هذه الملكة افاده السكال ولا يخفى قوة السؤال وقد اعترض الشباب والناصر الشارح بأنه قدم أن المراد بالعلم هاهنا الظن مجازاً وذكرنا أن المراد به التهيو مجازاً فبين كلاميه تناقض وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن (١) ما افاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي أن المعتبر في حق المجتهد هو أن يكون جميع الأحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد أن العلم بالجميع محال لأن المسائل تزايد يوماً فيوماً وأنه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله ثبت لا أدري في حقه اه وأقول يظهر منه أن مثل المزني وسخون لا يأخذون عن الأئمة والمخرجين على قواعدهم لا يسمى مجتهداً لأن جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتاده وأما بالنسبة للمسائل التي استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا إنما يظهر في حادثة ليس لامامه فيها نص اما ما خالف فيه امامه فانه يكون مجتهداً فيه وهذا في أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم كثير ثم رأيت في طبقات الشافعية الكبرى للصفين ما خلاصته قال الرافعي في باب الوضوء: تفردت المزني لا تعد من المذهب إذ لم يخرجها على أصل الشافعي ونقل في مسألة خلع الوكيل أن المزني لا يخالف أصول الشافعي وأنه ليس كأبي يوسف ومحمد فانهما يخالفان أصول صاحبهما اه وفي النهاية والذي أراد أن يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب فانه ما انحاز عن الشافعي في أصل يتعلق بالكلام فيه بقاطع وإذ لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعي) فالحكم الشرعي هو المعروف بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فليس الشرعية قيداً على حديثه حتى يكون زائداً وهذا رد لما قيل لو كان الأحكام هنا جمع الحكم المعروف بخطاب الله يازم استدراك قيد الشرعية لاشعار بالاضافة إلى الله بكونه شرعياً وحاصله أن ذلك لو كان المعروف مطلق الحكم فيكون الشرعي قيداً زائداً فيكرر مع ما اشعرت به الاضافة بخلاف ما إذا كان تعريفاً للحكم الشرعي كما نقل عن أصحاب هذا التعريف وهم الاشاعرة

(١) أي في الجواز عما عارض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال في الأحكام للاستغراق لجميع الأحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لجميع ما بين على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

(قول الشارح فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد كلا منها يقدم مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حينئذ استدراك الخ) تابع في ذلك سم وقد عرفنا ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلية فلاخراج ما كان شرعية ولم يتعلق بالفعل الجوارح وهو العلم بالاحكام العلية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس (٦٥) بفعل وافعال المكلفين يعم فيه (قول

الشارح وارآل إلى ما تقدم)

اى فى الاحتراز لا يجوز به عما يحترز بكل منهما عنه على انفراد فان الشرعى باق على ان معناه الماخوذ من الشرع والخطاب معناه ماخوطة به أو الإيجاب وعو اطلق على الوجوب ونحوه مسامحة أو الإيجاب نفس الوجوب والتغاير بالاعتبار وسياق بيانه وهذا اندفع ما قيل انه يلزم بناء على ارادة هذا المعنى ان العلم في تعريف الفقه تصور إذ الخطاب ليس بنسبته مع ان الفقه من قبيل التصديق وحاصل الدفع ان المراد العلم به من حيث ثبوته للبوضوع ومراده بقوله وان آل إلى ما تقدم رد ما قاله صاحب التلويح بما اطال به في هذا المقام ( قول ا شارح المتعارف) الخ قيد به اشارة إلى ان انتفاء الحكم بهذا المعنى لا ينفى الحكم مطلقا اعنى الكلام الا زلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف اعنى المتعلق بالتعجيزى بعد البعثة فبانتفاء المتعارف لا ينفى الآخر إذ هو قديم فتدبر لتدفع شكوك الناظرين (قوله

خلاف الظاهر وان آل ما تقدم في شرح كونهما قديين كالا يخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفي اخرى

الشافعى في أصوله فتخرجت مخرجة على قاعدة ما موهان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فاولاه تخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفي الملل والنحل ان المزنى ربما اختار لنفسه وانما خرج لا يريدون على اجتهاده واجتهاد اولي لكن في كلام الامام ما يقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانما خرج المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووى في مقدمة شرح المذهب الاوجه لاصحاب الشافعى المتتبعين إلى مذهبه مخرجه على أصوله ويستنبطون من قواعد ويجهدون في بعضها وان لم يأخذوه من اصله اه قال ابن السبكي وقوله ويستنبطون في بعضها إلى اخره يوم ان يعد من المذهب مطلقا وليس كذلك بل القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم يأخذوه من أصله ان ما نافي قواعد مذهبه لم يعد ما ناسبا عند (قوله) فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد ان كلا منها يقدم مستقل لاجزء قيد قال الكمال وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتأخرين في تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفي سم كلام طويل تركناه لانه مبنى على ما حلف من التعميم في موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت ما في ذلك التعميم (قوله) وان ال ما تقدم) اى فى الاحتراز لا يجوز به عما يحترز بكل منهما على انفراد (قوله) المتعارف بين الاصوليين) اشارة إلى ان ال للعهد الذهن لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يثبتون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى اللزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون للإشراعى ويلزم ايضا ان يكون العلم المعروف به الفقه تصور التعلق بمفرد هو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم في بعض الحواشى هنا كلام في تقسيم ال والتفرقة بين مذهبي النحاة والبيانين فيها هو مع كون غير محرر كما يعلم بالوقوف على حواشى المطول تطويل بما لا داعى اليه على ان التفرقة بين المذهبين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانين وليس للنحاة في ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكره في كتبهم تبعا للبيانين لتعلق غرض لفظي به كذكرهم نكات حذف الفاعل في بناء الفعل للمجهول فلا تفعل وآثر التعبير بالمتعارف على التعبير بالمعروف مع اخصرته اشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله) بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم قبلها وفيه اشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم في المقدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لانه ذكره لكونه ذكرا الحكم في تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت ال ليست للعهد الخاريجى والباقي قوله بالاثبات للباساة والسببية ولا تافاض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار ان النفي قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر لحالين مختلفين كإسباتي ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصولى له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادئ فذكره إنما هو لتوقف بعض

(٩ - عطار - أول) عند البيانين) الخلاف كله واقع بين البيانين لا دخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكره

في كتبهم تبعا للبيانين (قوله) فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله) فهو المشار به إلى الحقيقة) الاشارة إلى الحقيقة باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته للقرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يثبت عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح أي كلامه النفسي الأزل الخ) اعلم أن الخطاب فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذي علم أنه يفهمه والذي أفهم والمعنى الأول ليس بمرادها إذ ليس التوجيه هو الحكم فلذا قال الشارح أي كلامه ثم إن الكلام اللفظي ليس حكماً بل ذال الحكم كما صرح به السيد السند في حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسي وكون الكلام النفسي حكماً مبني على رأي الأشعرى ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أراً ونها وغيرهما ويرد عليه لزوم الأمر بلا ما مورود النهي بلا منهي والأخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وهو سفة تعالى الله وتقدس ويجاب بأن ذلك في الكلام اللفظي دون النفسي وبأن السفة إنما يلزم لو خوطب المعلوم وأمر في عدمه وأمر على تقدير وجوده بأن يكون المعلوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط لتكليف (٦٦) توجد عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول

### (خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزل المسمى في الأزل

المبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف أسائل لأن المتوقف على امتو قف على شيء متوقف على ذلك الشيء. تأمل (قوله خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو مائت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لأن نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعول لا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال وجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب به بما يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مر جمعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا القبيل قولك ضربت تاديباً مع أنه في الخارج التاديب هو الضرب لأنه من حيث كونه فعلاً ما لم اعتبر ضرباً ومن حيث أنه قصد به التاديب تاديب ثم عُلل بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتباره بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشيه شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحينئذ فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا لو محل الخطاب على ما خوطب به أي مائت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلاً حينئذ يراد بالحكم ما حكم به لم يدر شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه لأنه يفسر الخطاب بالكلام الأزل الخ وهو ما وقع به التعاطب وفي سم كلام غير محتاج إليه هنا وأراد أيضاً عدم تناول الحكم على التفسير المذكور مائت بنحو القياس إذ لا خطاب فيه واجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة (قوله أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للأفهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل على ذلك أن المترجى على الأقسام الآتية وهذا لا معنى الأصلي لأنه أمر اعتباري. وقيد الكلام باللفظي لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشيه المختصر ووصفه بالأزلي بعدم وصفه باللفظي من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من أنه صفة كاشفة لانهاية التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ شغله. ما هذا ليس كذلك ثم إن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور (قوله في الأزل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامها ما وجد في التسمية في الأزل بل وجوده بالاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما راع له وأولاه قاله سم لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

شرح المقاصد المعلوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سيأتي الأصح تنوع الكلام في الأزل بتزليل المعلوم منزلة أو وجوده يعني أنه يكتفي في تنوعه ببناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الوجود فيأتي مع لطف القرينة ومن كلام العضد هذا يعلم أن الحكم يوجد قبل التعلق بالتنجيزي وهو كذلك وما سيأتي للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قيده فانهما في الحكم المعارف للأصولين كما تقدم والحاصل كما سيأتي عن المصنف أن ذوات الأحكام قديمة والمبنى قبل البعثة لتعلقها وهو

يرجع إلى أن الحكم معين فليأت (قوله لا يتصف بالوجود) جواز السيد كون الحكم أمراً اعتبارياً يجعله وصفاً ملحوظاً للمأمور به فبما مر (قوله فسر بالكلام) يؤخذ من العضد حاشيته للسعدان الخطاب هنا هو نفس قول الله أفعول أعني القول النفسي بالمعنى المصدري قال الإمام في المحصول قوله محل والحرمة من صفات الأفعال متوعد إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حالاً لا بمجرد كونه مقولاً فيه رفعت الخرج عند فعله ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً به لوفعله لتعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة ولا لحصل المعلوم صفة ثبوتية وتحقيقية أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر للأمر الإيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للمأمور به أي لتعلقه به وجوب وهو وصف حقيق لا فعل أيضاً لقيامه بوجوده بخلاف ما لو جعل وصفاً للمأمور به فإنه يكون الحكم أمراً اعتبارياً والأول أولى وقدم (قوله وبهذا إيجاب) جواب بالمنع أي يمنع أن يعرف الوجوب

بل ما خوطب به وهذا مبني على ان الكلام ما تكلم به لا القول افعول وقال السعد بناء على ما اختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى المصدرى ودليله القول اللفظي على ما يناسب معنى المفعول واعلم ان التسكلم والكلام قد مر ان لا ترتب بينهما بالزمان كالترتب بين الكلمات كذلك حتى على القول بانه انطى كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لا تعقله فسبحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى في الازل خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه (٦٧) وهذا ايضا مذهب الاشعري

فالخطاب والحكم عنده قديمان وقدم الحكم مبني على قدم الخطاب كما قاله العضد وسيأتي أن الحكم هو الخطاب فان سلم ان الخطاب هو الكلام الذي علم انه يفهم ولا يحتاج إلى وجود قام سلم الحكم أي قدمه والافلا والحاصل ان قدم الخطاب مبني على تفسيره وتسليم معناه وقدم الحكم مبني على قدم الخطاب فان منع ذلك المعنى يلزم أمر ونهي بلا قام امتنع قدم الخطاب فامتنع قدم الحكم (قوله ولا يخفى ما فيه من العلو التعسف) كلام الأئمة كالعضد وعبد الحكيم صريح فيما قاله سم فوالحق واما ما قيل من المسمى له في الازل هو الله ففساد لما علت من بناء التسمية على تفسير الخطاب (قول الشارح حقيقة) أي بتزليل المعلوم منزلة الموجود قاله الشارح فيها سيأتي أي أنه كاف في الخطاب لما أسلفناه

خطابا حقيقة على الاصح كسيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل متعلقا معنويا

فهو ظاني الازل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذي هو مناط الاشكال بل المعنى مقدر اسميته بذلك لم (١) واما قول الجباري انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه تمام هذا اللفظ المركب من هذه الحروف المجائية المختصرة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فما لا ينبغي ان يسطر مثله لان هذه تسمية اصطلاحية للاصوليين ولو اصطالحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبتية الالفاظ التي يستعملها ارباب الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بان الكلام النفسي لا يسمى في الازل خطابا بل فيما لا يزال (قوله حقيقة) كانه اشارة إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن انجاز اه واقول ببعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز في ذلك فطريقه النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتويعه في الازل امر ونهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كسيأتي أي في توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الاصح ما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تويعه في الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشار بقوله حقيقة على الاصح إلى ان تفسير خطاب الله بكلامه النفسي الازل مبني على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو مجتبه لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب في الازل متعلقا بأفعال المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه والجواب ان السفيه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فامر به بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مأمور في الازل ان يفعل فيما يزال فلا يدفع الاشكال (قوله أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير بمعنى بدل أي اه ووجهه انه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف المزوم بما فيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسر هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث انه مكلف بالمزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق بالازام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالمزوم الخ مراعاة لتقدير الحيثية إذ لا تظهر فائدة إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو الزام ما فيه كلفة (قوله متعلقا معنويا) أي صلوحا بمعنى انه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فانه حادث

(١) قوله لم فيه انه كيف يتم التقدير من الله تعالى محال ومن غيره في الازل لا يتصور إلا أن يحمل التقدير على القدرة التنجيزي القديم لاعلى القرض فتأمل بانصاف اه كاتبه

الجواب عن كونه سفيها فنزل الموجود في الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعي وجود المخاطب هكذا ينبغي ان يفهم (قوله اشار به إلى دفع الخ) ببعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشيء مداره النقل لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري من قدم الخطاب والحكم كما قدمناه (قول الشارح البسالم الخ) اقتصر عليه هنا مراعاة لقوله فيها سيأتي من حيث الخ إذ لو أخذناه معنى الحيثية في الموضعين لزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتي لانه لا دخل له في التقيد إذ التقيد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كما سيأتي وتجزئ با بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سيأتي

لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل إلا بعد وجوده مستجماً للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسى بذاته تعالى وصفاته فتجزئ قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سيأتي أنه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبولغ الاحكام (قوله اذلا حكم قبلها) قال الشهاب سيأتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمته وهو التعلق التجزئى وبه يوجه كلامه وأنت خير بان ذلك مبنى على أن التعلقين معا يمتنعان في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذى أسلفناه وكابدل عليه ايضا قوله هنا وتجزئ يادون او تجزئ يا وقال العضد في تسمية الكلام فى الازل خطأ بخلاف مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا أنه الكلام الذى علم أنه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى افهم لم يكن خطأ بابني عليه ان الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فى الازل اه فانت تراهم صرح بثبوت الحكم على الاول دون التجزئى اه قال سم وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التجزئى فى مفهوم الحكم وصرح العضد بخلافه وأقول ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع بمجرد مخالفة العضد لا تقدر فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلا عما على كلامه لم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه لجاز لها المخالفة فى ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احد ان يصطلح على ما شاء اذلا مشاحة فى الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلام التعلقين مفيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخرى الخارج اذ لا يمكن اجتماع صفة التجزئى ومقابلة معا كما لا يمكن اجتماع قبلة الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى وجد التعلقان فى الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا متعلقا معنويا متعلقا متعلقا تجزئى وايضا الاقرب فى مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق فى وقته اى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمى للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر فى مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معانى وقت فيعتبر وجود كل فى وقته التى هى مقيدة به وحينئذ يشكل ما ذكره الشارح هناك فى تحليل عدم الحكم بعدم وجود التجزئى فان اللازم وجود التجزئى فى وقته لا دأما وانما اللازم دأما هو ان يكون بحيث اذا جاء وقت التجزئى تجزئ وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد ان يكون متعلقا متعلقا تجزئى فى الحال بعد ان كان متعلقا متعلقا معنويا قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيمكن فى صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه يخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف فى منع الموانع فلا اعتبار بانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح مما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة فى الاصطلاح اى خذ على اطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته اه ضرورة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجهها المسكان الالباس وانها هم اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلاحوا على ذلك الا لاغراض تتعلق بتغيير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدى إلى تقويت تلك الاغراض وترتفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا اذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحترز عن مثله مما لا يخفى انا اذا اخذنا فى مفهوم الحكم التعلق التجزئى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكره وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلو عليه بنحو قوله تعالى وما كما معذبين حتى نبعث رسولا ونقولاه خلافا المعتزلة الخ يريدان قوله اذلا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة فى مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فالاقرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التجزئى بتقدير وذلك بعد

(قوله اى متصفا الخ) بيان لما افاده עוד الضمير على المكلف (قول الشارح وتجزئ با بعد وجوده) أى ان يكون متعلقا متعلقا تجزئى با فى الحال بعد تقدم تعلقه متعلقا معنويا وليس المراد ان يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد قدر ثم ان التعلق التجزئى قالوا انه حادث وقد مر عن العضد ان معنى الخطاب الازل ان يتوجه الحكم عليه فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين وى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الامر الاول للأيد اللهم الا ان يكون معناه انه بعد مضى ذلك صار مأمورا بالفعل بمقتضى مضى الزمن المقيد به فتأمل (قول الشارح بعد البعثة) الاولى ان يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزداد علما بالبعثة فتدبر (قوله لان المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق امر اعتبارى لا يوصف بالحدوث كالتى حواشى التوضيح (قوله فان الجارى عليه الخ) قد عرفت انه قديم متعلق اولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه



(من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سياتى فتناول الفعل القلبي الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والسكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

(قوله اذ المتعلق هناك الخ) قد يقال يرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى الاقسام الثلاثة حذف لظهوره (قوله وقد يجاب الخ) هو لا يجسد فان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناء على انه فعل حقيقة (قوله وتقدم الجواب عنه) جوابه لا يفيد اذ الواحد لا كثرة فيه فالصواب ما قدمناه من ان من ليست تفضيلية ولمس التفضيل بمعنى المتجاوز فارجع اليه (قوله ملازمة الكلى لجزئياته) الاولى لادوار انواعه لان اوجه التعلق التى هى الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير واصاف لانواع الخطاب التى هى الايجاب والتحرير ونحوهما افاده شيخنا ج

البعثة وبه اندفع ما ذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة نال جدا (قوله من حيث انه) بكسر الهمز وهو الاقيسى أو فتحها اما على قول الكسائى يجوز اضافة حيث الى المفرد أو بتقدير ان يجعل أن ومعه ولها فى تقدير اسم المبتدأ والخبر محذوف أى ثابت بعد الفتح لحنا غير مسلم (قوله أى ملزم ما فيه كلفة) اعترضه الشباب بان التعبير بذلك يوجب الدور اذ التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم فادخله فى تعريف الحكم دور أو اجاب سم بان هذا سم لان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب الدور لانه يمكن تعلقه بدون تعلق مفهوم الحكم كالا يخفى اه واقول هذه دعوى لا دليل عليها كيف والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كاهو حال المشتقات وتعمل مفهوم المركب متوقفا على تعقل كل من جزئيه التكليف أحد جزئيه فقوله لانه يمكن الخ بمنوع اذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وار تكاب التجريد فى مثله غل بالتعريف (قوله فيتاو) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الاقوى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة اذ المتعلق هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح<sup>(١)</sup> رفع الفعل ونصب القلبي وكذا رفع المكلف ونصب الواحد ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدر الى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار للقطع عن ظهوره ثم لا يخفى ان اسناد التناول الى ضمير التعريف على الاحتمال الاول مجاز اذ المتناول الفعل والمكلف والمتعلق (قوله الاعتقادى) أى كاعتقاد ان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة السكف فلا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه بعد فعله لا يتبع لانه لا يدفع كونه ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقدور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف إلا به نفسه افادهم وبه يظهر لك ما اردنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد ان الله واجب تحت موضوع علم الفقه اذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطنا فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير الاعتقادى وهو الفعل القلبي الذى ليس باعتقاد با كالبينة والفعل القولى ككبيرة الاحرام وقوله وغيره يحتمل ان المراد غير ما ذكر من الفعل القلبي والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة اداء الزكاة او غير القولى وهو اقرب (قوله والسكف) أى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فعمله على القولى عطف خاص اتى به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشئ عن توهم انه ليس فعلا (قوله والمكلف الواحد الخ) لان المكلف اسم جمع يصدق بالقليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى ادخال السكف فى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه اذ ادخل نحو خزمة فى جعل شهادة شهادته اثنتين (قوله والاكثر من الواحد) فيه ما مر فى قوله فى الكلام على تحمده عند قوله الاخصر منه سؤالا<sup>(٢)</sup> وجوابا فلا إعادة (قوله والمتعلق) أى والخطاب المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسياخذنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبي الخ يحتمل وجهين الاول نصب الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول وما بعدها ذكر نفوت لها والفاعل مستتر يرجع للتعريف على الجواز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبي الواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه  
(٢) قوله سؤالا هو ان افضل التفضيل المعرف بالكالهضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التاويل بان الزائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم الكثرة كما تقرر او بان من متعلقة باكثر مقدور مدلول عليه بالذكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويزيده بعد اصرف الحيثية باعتبار التقييد إلى بعض و باعتبار التعليل إلى آخره فالأقرب ان يقال الحيثية تقييدية بقوم مراد الشارح عوم التكليف للتكليف أصالة وتبعاً أي يتعلق بفعل المكلف أصالة كنفس الالتزام أو تبعاً كتوابع الالتزام وتحقيقه ان المراد هنا متعلق بفعل المكلف من جهة ان المكلف ملزم ما فيه كلفة ما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما إذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالتزام ظاهر وكذا (٧٠) الثاني لان تعلقه به مترتب على الالتزام فهو من جهة وليس المراد بالتعلق من جهة

### من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخير الآتية لتناول حيثية التكليف

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره و قوله باوجه حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من قبيل ملابسة الشيء لاوصافاً وانواعه وليست صلة المتعلق لان متعلق الخطاب بفعل المكلف لا تلك الواجهة ولان معنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غير وهو ما ذكر من الاقتضاء وغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به (قوله من الاقتضاء) بيان لاوجه والمراد اقتضاء الفعل أو الكلف فيشمل الاقتضاء الجازم والاجاب والتحريم وغير الجازم ليشمل التنبه والكرهه وقوله والآية صفة لدخولات من اولوجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) علة لتشمل التعريف الخطاب المتعلق باوجه التعلق الثلاث يجعل الحيثية مستعملة في معنيها معاً وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه ان يكون التعلق على وجه الالتزام وهو معنى التقييد او بسبب وجود الالتزام ولأجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالتزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تتجامعها ولا تحرجها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصديها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعمل اندفاع قول التفتازاني لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل والتدبر والكرهه موضع تأمل لانه من معنى على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما ورد به شيخنا العلامة من أنه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالتزام نفسه لان ما كان لاجل الالتزام لا يتناول الالتزام نفسه وايضاً المعمودان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه لان معنى ايراده الاول على قصر الحيثية على التعليل ومعنى ايراده الثاني على ان المراد بهذه الحيثية الادخال وليس كذلك بل اخراج المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على ان الحيثية تكون للدخال ايضاً كما لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اء ملخصاً من سم ولا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه معانيه مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية إلى بعض أقسام التعلق والتعليلية إلى بعض آخر يرجع بدواً آخر في الكلام فهذا هو المراد الذي لا يدفع الايراد وحيزاً فالأقرب ان يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عوم التكليف للتكليف أصالة وتبعاً ان يتعلق بفعل المكلف أصالة كنفس الالتزام أو تبعاً كتوابع الالتزام وبقى ان يقال ان الحيثية بالمعنى الذي تقرر تقتضي شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل انه ملزم بما فيه كلفة إذ لا وجود للتكليف لم

الالتزام ان يلزم بالفعل المتعلق به ونه در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله ولا يلازم ملزم ما فيه كلفة ولم يقل أي ملزم ذلك الفعل وفي الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد في البالغ العاقل أي البالغ العاقل المقيد بانه ملزم ما فيه كلفة ولا شك ان فاعل المباح ملزم ما فيه كلفة ويشير إلى هذا قول العضد المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون ان يقول من حيث انه فعل مكلفين اه وبعبارة العضد المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة والتدبر والكرهه موضع تأمل اه ومراد الشارح بما قاله دفع

منه فان عبارة العضد لا تقييد فيها بان المتعلق به ملزم فان أطلق في قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تأمل قول العضد لم يتعلق به من حيث انه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الاتي فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق من علم ان معنى متعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل مكلف فتكون الحيثية قيداً في الفعل بان فاعله ملزم ما فيه كلفه وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد في الفاعل تأمل (قوله فظهر اعتبارها) الى الذي قال فيه السعد لا يظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقاء الحيثية بالمعنى الذي تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف

(قول الشارح الأتري الخ) جار فيه مع ان غرض الحثية إخراجهم بحجاب بان الطريق (٧١) الذي اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير

الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران وحل اعتباره حيث لا مضغف له وقد اضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع في حق من

اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتنا في حق من اتقى عنه التكليف أصلا كذا قيل وعندي أنه لا ورود لخطاب الوضع أصلا لأنه لم يتعلق بالفعل أى بطله أو تركه بل يكون كذا الحكم على الوصف بالسبية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أى ما اصطلاحوا على تسميته حكمه الأول دون الثاني كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسأني به بقية تدبر (قوله) كانه إشارة (الخ) للإشعار

هنا بسؤال أصلا فالأولى أنه بيان لما يدل على الحكم تنميا للفائدة (قوله) لا يتعلق به التكليف الصواب حذفه فإنه يخالف ما قاله السعد في التوضيح ان المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله) والموجود (الخ) وهو الحركة (قول الشارح) ولا خطاب يتعلق هذا الصنيع صريح

للاخيرين منها كالاول والظاهر فانه لو لا وجود التكليف لم يوجد لأتري إلى انتفاها قبل البعثة كاتفا التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المسكفين والجمادات كمدلولي الله إلى إله لا هو خالق كل شيء. ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال وما به مدلول وما تاملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد لأتري إلى انتفاها قبل البعثة كاتفا التكليف مع ان غرضه اخرج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يجب بان هذا الطريق الذي اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران وحل اعتباره حيث لا مضغف له وقد اضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع في حق من اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتنا في حق من اتقى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أى الاقتضاء غير الجازم والتخيير وقوله كالاول والظاهر أى الاقتضاء الجازم فان تناول حثية التكليف له ظاهر وللآخرين خفي لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخيير فلا الزام فيهما في تناول حثية التكليف لهما خفا وبه الشارح بانه لو لا وجود التكليف لم يوجد أى ولولا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المسكف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخيير كما يشير اليه استدلاله بانها متفتيان قبل البعثة كاتفاها أى وبعد البعثة لا يثبت عند المسكف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق إيجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله) لأتري إلى انتفاها قبل البعثة (الخ) اعترضه الشباب بان الاشتراك في الانتفا قبلها لا يضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفا. ووجودا واجب سم بان الاشتراك في الانتفا قبلها والثبوت بعدها بعضهم الدوران وهو من مسالك الغاية وهو دليل ظني فيدل على عليه بعضها البعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعبة دون العكس فلما هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله) ثم الخطاب المذكور (الخ) يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة أو الإجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلاما ذكر مظاهر للحكم لا مثبت له أى انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة لاحكام أفاده سم وقد يقال أنه للإشعار في الكلام برود اعتراض أصلا وإنما الوجه انه لما فسر الخطاب عما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفس الأزل أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا لليان وتوضيحا للقيام فالأحسن ما قاله التجارى من أنه جواب عما يقال لا لإطلاعنا على الكلام النفس إثباتا ولا نية لا خروجا ولا دخولا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق اليه الأفاضل القرآنية والسنية دلالتها عليه (قوله) وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس الاحترار لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطاب الله لا يتلوه على شيء (قوله) بذاته وصفاته أى الذاتية والفعلية فقوله تعالى الله لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلالة على الذات ووجودها وقوله تعالى الله خالق كل شيء. مثال للمتعلق بصفته الفعلية (قوله) وذوات المكلفين والجمادات) بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وافعاهما وصفاتهم وصفات المكلفين التي ليست أفعالا واجيب بانه لا يجب في بيان الإخراج بالعنوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي الحصر (قوله) فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

في أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا أو لا فلا فرق بينهما وبين فعل الصبي في ذلك وسأني وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل

في عرفهم وان تعلق بفعل المكلف والحاصل ان بعض الاصوليين قال لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف وبعضهم التزمه اي انه حكم كائن الحاجب فزاد في التعريف قيداعمه وبجعله شاملا للحكم الوضعي والشارح حل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول ا. صنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سيأتى فوضع حيث يطلق عليه الحكم وحيثند فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحيثية كما قيل وهذا لا ينافى ان فعل الصى كغيره يوصف بالصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها احكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما يأتى فليس من الحكم المتعارف اى لا يسمى حكما وليس هو بحكم اصلا لانه حكم غير ما شتر عندنا وقوله ومن جعله منه اى من المتعارف اى انه حكم ويسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل اعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما في العصد والتوضيح وهو الاتق

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة أو ما على تقدير انها موصولة فهو أى الخطاب متعلق بمفعولهم وورده سم بان المولى الفتازانى في شرح العقائد في مبحث الاستدلال بالآية على خلق الافعال صرح بعد ذكره ان المعنى على أن ما مصدرية وعلمكم وعلى انها موصولة ومعمولكم بشمول معمولكم على الثاني للافعال قال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أولعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابداع والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداع والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذهل عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قديتهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكدا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به الشيخ خالده في شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذى هو متعلق الخطاب الاثر الذى يبرجه المكلف به الخارج لا ايقاع هذا الاثر لان ايقاع أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الخ) مراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا في قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الخ وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبي والمجنون لا متعلق بفعلهما على وجه النفي إذ المتعلق بفعلهما على وجه النفي هو لا بفعل الصبي والمجنون كذا ويكون نفيا بمعنى النهى هم كمال الانسب للشارح ان يقول وخروج المكلف فعل غيره فلا يتعلق به الخطاب المذكور او لا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لاهام عبارته نفي خطاب الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به في شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا الخ وقد يقال بوضع هذا الابهام كرون الكلام في خطاب التكليف مع ان قوله الاتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشماب عميرة المنفى في كلام الشارح كلا من الخطابين فناف لكلام الشارح الاتى كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل وأما ما استدلل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره وان كرون الشيء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه لان كرون الشيء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشيء المضاف اليه السكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لسكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه والأذن فيه أو بيان حاله كيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل السكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالسكون المضاف اليه كادل عليه تدبير الشارح الذى استدلل به وذلك باطل قطعا فأداه سم (قوله وولى الصبي والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل في هذه المواضع التى يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبي والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وبقي أنه يرد على نفي خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يلغوا الحلم والجراب ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى شيء خطاب متعلق بذلك الشيء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدى والتعلق القصدى في الآية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله في نحو خير مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فالتعلق القصدى انما هو بفعل الاولياء (قوله وأداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به بقوله لفي مالهما أو من الوجوب الشرعى بقوله في مالهما متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

وضمان المتأخر كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تألفته حيث فرط في حفظها لتزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته ووصومه المتأخر عليها ليس هو لأنه ما موربها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أي ما وجب أداءه على الولي كإتافي مالهما (قوله) وضمان المتأخر الخ) معطوف على أداءه وبديل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تألفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام على حذف مضاف أي بضمان بدل المتأخر أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة التي هي بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمر به (قوله) كما يخاطب) ما مصدرية والجار والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفة مقامه أي يخاطب خطابا كخطاب صاحب البهيمة الخ وقوله حيث فرط ظرف لخطاب أو لا تألفته (قوله) كصلاته ووصومه هذا عندنا معاشرة الشافعية وأما مذهب الإمام مالك فأنما يتأخر على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرار الصلاة كل يوم فيشق أمرها بخلاف الصوم فإن قلت قولنا معاشرة الشافعية أن صلاة الصبي مندوبة مشكل لأن الذنب من قبيل خطاب التكليف ولا يتعلق به فلا يصح أن يقال معنى مندوبة مطلوبة على وجه الذنب ولأنها مطلوبة من الولي كذلك لأن خطاب الولي بأن يامر الصبي بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بأن معنى ندها أن لها حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثمه بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله) المتأخر عليها) بالجر نعت للصبي فأناب فاعل المتأخر ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبي فالصلة جارية على من هي له أو نعت لعبادة فأناب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبي فأنعت سببها والصلة جرت على غير من هي له ولم يبرز لأن اللبس أو الجار والمجرور فأنعت تحقيق بمعنى التي يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة والتقييد بقوله المتأخر عليها التقوى النسبية في زعمه تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يتبرع في الفعل شرعا وإن لم يتعلق الطلب به كالبحاح (قوله) ليس هو) أي ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه ما موربها كإتافي البالغ أي حتى يقال أمره به أنص في تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل واعترضه الشهاب عميرة بأنه مشعر بأن امر البالغ هائلة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيت أنه الاعتداء للصحة وفيه نظر أيضا وأجاب عن الثاني بأن الاعتداء علة غائية باعثة لحمل الشرع على الحكم بالصحة أو لإفحامكم المولى سبحانه وتعالى منزهة عن العلة الباعثة وأجاب عن الأول بأن صحة العبادة متوقفة على الأمر بها في الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعا ولهذا لو أعاد الظن مثلا منفردا بغير خلل في فعلها أو لا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالأمر بها والضمير في قوله ما موربها راجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بان مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ ما موربها فكيف تكون الصحة متعلقة بالأمر ويلزم أن تكون من خطاب التكليف وليس كذلك بل هي من خطاب الوضع لأنه مبني على جعل الضمير راجعا للصحة تأمل (قوله) ولا يتعلق الخطاب الخ) حاصله أن الام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الأحوال والأزمنة والبقاع وأن امتناع تكليف الغافل وتاليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الأشخاص من المكلفين وفي التحقيق أي وغند التحقيق لذلك وتجريره يرجع ذلك إلى نفي التكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما والخصيص بالنظر لأول راجع لعدم الأشخاص الملزوم وإلى الثاني راجع لعموم الأحوال اللازم إفادة الشهاب عميرة قال سم وحاصله حمل على العموم إلا أنه مختص بالنسبة إلى الأشخاص أو الأحوال ويرد عليه أن هذا يرجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي ﷺ بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أو في المكلف على الجنس

كايه لم ماسياتي من امتناع تكليف العاقل والمبلج والمكره ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله واما خطاب الوضع الاتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

(قوله فالوجه حمل الخ)

وعلى هذا يكون معنى قول الشارح ويرجع الخ أن ما أفاد هذا النبي من انتفاء التكليف عن بعض الأشخاص البالغين يرجع عند تحقيقه إلى انتفاء تكليفهم في بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بجميع أفعال المكلفين في بعض أحوالهم

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا إلى زيادة الفائدة وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لأنه استفيد من التعريف أن كل خطاب يتعلق بمجنس المكلف فحكم وأمان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخره وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك الخ أن ما أفاده هذا النبي من انتفاء التكليف عن بعض الأشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره إلى انتفاء تكليفهم في بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بأفعال جميع المكلفين في بعض أحوالهم فالخصيص في الحقيقة إنما هو في الأحوال قال الناصر ما حاصله أن الحق عديم أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأوقات وأن قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين وزد ابن قاسم بأن استلزم العموم في الأشخاص للعموم في الأحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكأنه ظن أن معنى الاستلزام هنا أنه إذا علم الحكم في الواقع الأشخاص لزم أن يعلم أيضا في الواقع الأحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لأن الصفة إذا أفادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في أحواله أيضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الأحوال وحدها كما لا يخفى فلم أن كلام الشارح غير مناف لما هو الحق هذا وإن أراد الشيخ أن ألهنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد عن الشباب تأمل قال العلامة التجارية ويحمل كلام الشارح وجه آخر (١) وهو أن يكون جواب إيراد تقريره أن اللام في المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل في الحديث من أفراد المحدود ولا يتعلق شيء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف (٢) فأجاب بجوابين الأول بناء على الظاهر وهو أن اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثاني على التحقيق وهو أن اللام يفسد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لأن ما ذكر يرجع إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله على منوال ما سبق (٣) في الجواب عن الوجه الأول اه (قوله كايه لم ماسياتي) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الإباحة والذب والكرهه ويحجب بأن فيه تغليا أو اكتفاء أو يدعي أنه حيث أطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسم الوضع بأنواعه مجازا أو حقيقة عرفية اه وقد يحجب أيضا بأنه إذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضا من بقيتها لظهور أن مانعيتها ليس إلا لعدم التاهل معها للخطاب تأمل (قوله كايه لم ماسياتي) أي حيث أخرجه بقوله من حيث أنه مكلف وفيه نظر ظاهر لأن ما تقدم من حمل الحقيقة على معنيها التقييد

(١) قوله وجه آخر أي غير الوجه الأول الذي حمله عليه سم من أن المقصود منه بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه أي بيان الواقع من حمل ال في المكلف على الجنس ودفع ما قد يتوهم الخ أي من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو أن يكون جواب إيراد الخ لا ينافي الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عن الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعني كل ما صدق المحدود صدق الحد أي كل ما صدق الحكم صدق صدق أنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ما سبق الخ أي من أنه يكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بأفعال جميع المكلفين في بعض أحوالهم فالخصيص في الحقيقة إنما هو في الأحوال اه كاتبه

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) أي معنى فأبانه غير الحكم التكليفي كما يرشد إليه رجوع ضمير (٧٥) جعله للحكم الوضعي الذي ليس من

المتعارف عند المصنف والحاصل أن بعضهم قال أن ما تسمونه حكما وضعيا ليس حكما عندنا وإن سألناه

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب إية المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع لكنه لا يشمل من الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظاهر

فهر داخل في التكليفي ومنع ذلك بأن خطاب الوضع معناه جعل الشيء سببا مثلا وخطاب التكليف معناه إيجاب الشيء مثلا فالحكم الوضعي هو سببية الزنا للحد مثلا والحكم لتكليفي هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران أحدهما إية اقتضاء والثاني لاقتضاء فيه أصلا فكيف يكون أحدهما الآخر قال السيد فالخطاب الذي تعلق بالحد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بسببية الزنا فإنه لاقتضاء فيه أصلا نظرا إلى ما تعلق به نعم قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فلا بد من الزيادة فتدبر حتى يندفع ما في الجواشي (قول الشارح) ما متعلقه غير فعل المكلف بأن لا يكون فعل المكلف هو السبب والشروط إلى آخر أحكام الوضع والمراد أنه لا يتناولها تناولاً قريباً ثم إن الصحة والبطالان ليسا ما اعترض به الشارح بأن كان وصفا

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذي أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير وهو أنه لو لا وجود التكليف لم يوجد الوضع إلا الترتيب إلى انتفاءه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا أن يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كالتقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف في الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد (قوله) ومن جعله منه) أي من الحكم المتعارف زاد أو الوضع فإنه يقول الخطاب نوعان تكلفي ووضعي فإذا ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ومن لم يجعله منه يمنع كزنا الخطاب الوضعي حكما فكيف يجب ذكره في تعريف الحكم بل كيف يصح وقد يقال من جعله منه لا يحتاج إلى زيادة أو الوضع لدخوله في الحد إذ المراد من الاقتضاء والتخيير الأعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الزوال مثلا لإيجاب الصلاة عنده فاندفع ما ذكره بقوله لكنه لا يشمل من الوضع الخ (قوله) زاد في التعريف السابق قال الشهاب فيه نظر أما أولا فلأن جملة التعريف السابق فيه تسامح وأما ثانيا فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه لأن المراد من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع إلى تجوز الانتفاع بالمبيع عندها وتخريمه عند عدمها وقس فهو داخل في التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم ما أشار إليه بقوله يدخله من أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجهما والاعتراض الثاني ذكره شيخ الإسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الأمرين مدفوع أما الأول فلأن قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالعريفان حيثن متساويان في أداء المراد ولا يضر اختلاف اللفظ فتم كلام الشارح وأما الثاني فلأن الشارح لم يدع لزوم هذه الزيادة قلن جملة منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقع وهو أن من جعله منه زاد ما ذكر قاضيا بزيادته الإدخال وهذا كلام صحيح وأما أن الإدخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أولا فامر آخر ولو سلم فالمراد ما يدخله ادخلا ظاهرا من غير تكلف بالحد ودقلا بتأني دخوله لا على هذا الوجه فإن قيل بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع الأفراد لا على كل فرد منه وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على أنه لا مانع من جعل من نكراه موصوفاً والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم اه ملخصا ويرد عليه أن كلمة من للعموم الأفراد لا للعموم المجموع وقد قالوا أن مدلول العموم موجبة كلية والحكم فيها إنما هو على الأفراد دون المجموع ويرد على الثاني أن المعنى جميع من جعله منه زادوا الخ وهو في عدم الصحة مثل الأول فلا فائدة في التزامه (قوله) لكنه لا يشمل الخ) اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل لخطاب التكليف وخطاب الوضع بأنه غير جامع وقد أورد التفتازاني هذا الاعتراض في التلويح وأجاب عنه بأن المراد بالمتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشيء أو يجعل شيئا سببا أو شرطا مثلا لهو الشارح رحمه الله لم يرتض هذا الجواب لأمور ثلاثة الأول أن هذا الجواب مع ما فيه من مزيد التكلف لأن الخطاب الضمني بسكون الزوال سببا للظهور مثلا إنما يتعلق أولا وبالثاني بالزوال فإنه إنما يبين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظاهر وإن تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث أنه يبين حاله في الجملة

لعبادة الصبي لأنهما عند ابن الحاجب ليسا من الأحكام الشرعية

## واستعمل المصنف كثيره ثم للحكاية المجازى

وهو كون الزوال سبباً له فالجواب ليس فعل المكلف وإنما فعله نفس الظاهر فيحتاج الى دعوى تعلقه به  
 فقوله الشارح لا يشمل أى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يلبق بالحدود والباطل بقية ابن  
 الحاجب بدون ضرورة داعية الى ارتكابه الثانى اننا اذا اعتمدنا على هذا التكلف نقول ان الخطاب الوارد  
 يكون الزوال سبباً له فالجواب الظاهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظاهر على ما قرأناه من التكلف  
 تعلق بفعل غيره الذى هو نفس الزوال على وجه خال عن التكلف حيث بينا انه سبب للجواب وكل من  
 التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصودان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع  
 الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعاً وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل  
 من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سبباً للجواب الظاهر أى لا يشمل هذا الوضع  
 الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً خالياً عن التكلف بان يلاحظ تعلقه به ابتداء  
 وعدم شموله لذلك لا يتدفع بالجواب المذكور لان حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم ان الاعتراض  
 بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه لا سماع كون تعلقه به ظاهراً لا يتدفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه  
 الاخر لا سماع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يتدفع فى اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل  
 بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والارم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذى  
 هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلاً  
 فغيره وان وقع متعلقاً فى الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل لتصریح  
 الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه الثالث ان الاعتراض ليس هو بما ليس فعلاً فقط بل بفعل غير  
 المكلف ايضاً لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً اصلاً كالزوال ولما هو فعل غير  
 المكلف كالصبي والمجنون مع ان الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة  
 المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد جنس المكلف اعنى الانسان لانا  
 نقول لا اعتباراً لثبوت هذا فى غير التعريف لعدم ان فهمهم من اللفظ فكيف فى التعريف على انه يبقى ما متعلقه  
 فعل الهمية ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان اذ لا يقدم على ذلك عاقل اه ملخصاً من سم  
 واقول ما ادعاه من التكلف فى جواب التفاتى مدفوع بانه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه فى  
 ايراداته المبينة على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكد أى أعمل بمعنى  
 اطلق وقوله لا يغيره تقوية وسند للمصنف واما هو على حذف مضاف أى كاستعمال غيره وحال من المضاف  
 قاله الناصر ويرد عليه ان معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستفجار طلب الخروج والمعرفة  
 فاذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الاعمال كما ذكره وحيث لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه ان المراد  
 طلب مجازى أى جعل املا فى المكان مفيداً له كأنه يطلب منه العمل والافادة على انه لا معنى للتأكد كدهنها  
 نعم السين الداخلة على المضارع فى نحو حديث ستفترق أمى ثلاثاً وسبعين مرة فحدثوا قالوا انها للتأكد  
 وبينوا بان هذا الافتراق وقع البتة قائماً كيديه ظاهراً دون ما هنا تأمل (قوله للكان المجازى) عدى  
 استعمال اللام اما لتضمنه معنى استعاراهى بمعنى فى ثم أن علامه هذا المجاز المشابهة فان المعنى محل التردد  
 الفسكو وجولاًته كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة فى أن كلا  
 ينبنى عليه شئ لان كون الحكم خطاباً لله ينبنى عايه قولنا لاحكم إلا لله كما أن المكان الحصى ينبنى  
 عليه فقد أصاب المحر لان الغرض تر بول المصنف لاحكم إلا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه  
 ثم لا بد من تجوز آخر لان ثم للكان البعيد وقد استعمل هنا فى القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقيلة اذ هما  
 الموافقة والمخالفة كما فى  
 مختصره ( قوله ) بمعنى  
 أطلق قيل وعلى هذا فلام  
 للكان بمعنى على وفيه انه  
 لا يلزم من كونه بمعنى أطلق  
 ان يتعدى تعديته ثم انه  
 بناء على الزيادة قابلاً فى  
 معنى العمل لا الاعمال  
 فالاولى انهما للطلب  
 والعمل معنى مجازى هو  
 افادة معنى المكان



كثيرا وبين في كل محل بما يناسبه كما سيأتي فقوله هنا (ومن ثم) أى من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول

المجاز قوله من هنا ولا ينافيه قوله بعد ذلك أى من أجل ذلك المشار به للبعد بحمله على التجوز باعتبار أن المعنى غير محسوس فكانه يبيد أو اعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد الطوق به فظهر أنه لا تنافي بين لفظة من هنا ومن أجل ذلك (قوله) وبين في كل محل بما يناسبه (قال الشهاب عميرة إشارة إلى أن ثم لا دلالة لها على ازيد من مشاربها إليه لوحظ فيه كونه مكانا وام بيان ذاته بقرينة خارجية تختلف باختلافها) (قوله) فقوله هنا ومن ثم (الخ) القول بمعنى المقول مبتدأ وهما متعلق به ومن ثم عطف بيان على القول بمعنى المقول وقوله أى من هنا جعله الناصر خبرا عن القول باقامته أى مقام قولنا معناه وأثر التكليف عليه ظاهر إذ ارادة معناه من لفظة أى بعد جذا فلا حسن أن يجعل الخبر محذوفا تقيده به قال في بيان معناه أى ومن هنا أى هذا اللفظ (قوله) أى من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار والمجرور متعلق بقول مقدار وجمله لا حكم إلا الله مفعوله ولك أن تجعل لا حكم إلا الله مبتدأ خبره الجار والمجرور أى قضية لا حكم إلا الله ناشئة من ذلك والحامل على تقدير القول أن الملل لا يكون إلا فلا ولا حكم إلا الله ليس كذلك ثم برد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم في الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول والجواب أن المراد بالقول الاعتقاد أى من أجل اعتقاد أن الحكم خطاب الله نعتقد أنه لا حكم إلا الله وجعل الشارح من تعليلية الابتدائية مع أنه المناسب للكان الذى هو المعنى الحقيقي لثم تختلف ضابط الابتدائية فيه فان الرضى يقول إنه يعتبر أن يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا معتدا كالسيرو يكون المجرور بها الشيء المبتدأ به ذلك الفعل أن يكون الفعل المتعدي ما أصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج ليس شيئا مبتدأ إذ هو الانفصال ولو باطل من خطوة تعرف بان يحسن في مقابلتها إلى ما يفيد فأنبتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى اعوذ بالله التحجى إليه فإليه فإفادت معنى الانتهاء اه ثم ان المراد بقوله لا حكم إلا الله هو الاعتقاد لا التلفظ لأنه لا معنى له الاعتقاد ليس امر اعتدال ولا يظهر كونه أصلا لمرتبدا لا يتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا إلى ما يفيد فأنبتها فضلا عن حسن موقعها لا يتكلف ايضا بخلاف معنى التعاليل فانه ظاهر لا يتكلف فيه فاندفع ما قاله الناصر ان التعاليل غير متعين لصحة الابتداء بل هو اظهر للناسبة المتقدمة ه قال السكال ومقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله ان نقول لا حكم إلا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن او قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك اننا اذا اخذنا الخطاب جنسا يتناول المخلوق وغيره وباضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم إلا الله تعالى وعبرة الشارح غير وافية بايضاح هذا المحل اه ومراده ان مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بما ذكر اننا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحل على العلم أى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول السابق الحكم التكليفي لا المطلق الحكم كاتقدم ومعلوم أن كون الحكم مخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد ان لا حكم على الاطلاق إلا الله كما افادته لا التى هي نص في نفي الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاخص الاختصاص بالاعم حتى يتفرع على الاول اعتقاد الثاني واجاب بانه ليس المقصود بقول المصنف لا حكم إلا الله نفي جنس مطلق الحكم بل نفي جنس الحكم التكليفي بقرينة السياق او يقال لا قائل بالفرق بين الحكمين فاذا اختص به تعالى هذا الحكم الخصوص لزم اختصاص المطلق به اه ويرد على الجواب الاول انه قد يشكل عليه النفي باللاتى هي نص في نفي الجنس إلا ان يقال هي لنفي جنس ما فيه الكلام من الحكم وهو الحكم التكليفي ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تأويل الكال كلام المصنف (قوله) فلا حكم للعقل المناسب لعموم النفي في قوله لا حكم إلا الله

(قوله) فجواز استعارة) أى تبعية كما هو معروف في اساء الاشارة (قوله) بجامع ان كلالا (الاولى) بجامع ان كلالا يبنى عليه شيء لان الحكم خطاب الله يبنى عليه قولنا لا حكم إلا الله كما ان المكان الحسى يبنى عليه عليه لان الغرض ترتب قول المصنف لا حكم إلا الله على التعريف السابق فهو متفرع عليه (قوله) فجواز مرسل (علاقته الضدية) (قوله) من قوله المقصود (الخ) ومن قوله تعرف من الابتدائية بان يحسن في مقابلتها إلى ما يفيد فأنبتها نحو اعوذ بالله من الشيطان لان المعنى افرأليه فإليه فإفادت معنى الانتهاء ولا يخفى ان المقابلة هنا بذلك لا تظهر بدون تكليف فضلا عن الحسن بخلاف التعليل (قول الشارح) نقول

أى نعتة أى من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شئ آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتة أنه لاحقاً لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما في الحكم فلا يثبت غيرهما ولا يدرك العقل بدون خطابه فلا شاعرة خالفوا المعتزلة في أمرين الأول أن الميثب للحكم هو الخطاب دون ذات الشئ، وأصفته والثاني أن العقل لا يدرك بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبنى على ما زعموا من أن المصنف يقول بأن متعلق خطاب الوضع حكم وأنه يسمى حكماً وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلاحكم للعقل بشئ الخ) قال عبد الحكم في حاشية المقدمات ذكر بعض الأفاضل أنه ليس المراد بكون الحسن عقلياً عند المعتزلة أنه يدركه العقل لا من قبل الشرع وإنما يصح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم أى الواجب والمدبوح والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرع أى ما كان ثابتاً بنفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلي بما ثبت في نفسه لعلاقة أن العقل لا يدرك إلا الأمور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبتت في نفسه مع قطع النظر عن الأمر والنهي على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقيح عند أهل السنة من موجبات الأمر والنهي بمعنى أنه ثبت بالأمر والنهي أنه فحى كونه عقلياً أنه أمر ثابت في نفسه أى بقطع النظر عن أمر الشرع ونهيه بأن يكون ثابتاً بجهة ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة إدراكها، وإن كان بواسطة إدراكه من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على أن أحكامه بعة للصاحبة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكه من علته الحكم به عقلياً ومن جهة متعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعياً فمضى في حكم العقل بالحسن والقيح نفي إدراكه حسناً وقيحاً ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بأن يكون الميثب لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التي يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة في استقامة تفرع عدم حكم العقل (٧٨) بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المثنى هنا هو الأمران

### (لاحكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الأمر بالمعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقفة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم أن انكار الكمال من جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ويرد عليه أن قولنا لاحكم لغير الله بما يتوقف عليه معرفة أن الحكم خطاب الله تصور أو تصديقاً فإن من جواز الحكم لغير الله لا يقول بأن الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على أنه خطاب وأنه مخصوص بالله فمعرفة متوقفة على معرفة الاختصاص الذى هو معنى لاحكم إلا لله فكيف يجعل أصلاً للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بأن الذى تضمنه التعريف السابق أن الحكم التكليفي هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليفي والوضعى لأن التعريف

المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الأشاعرة المعتزلة فليأتى ثم اعلم أنه لا بد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليترى لك الأشكال فقول قال السيد فى حاشية العبد اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومدبوح ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة

إلى أن الأفعال في ذاتها مع قطع النظر عن

أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقيح وأرادوا بالقيح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن تفاوت مراتبه (١) فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتارك الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فأن استحق فاعله المدح فقط فهو الذم واستحق تارك المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة وهذه الأمور أعنى الوجوب واخواته ثابتة للأفعال في ذاتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وصفوا الأفعال بالحسن والقيح بالنسبة إليهم وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها لا مثبتة لها فوجب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما وإذا ساءوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب أجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما في تعريف الحسن وذهب الأشاعرة إلى أن الأفعال

(١) قوله والحسن تفاوت مراتبه الخ قال الأهرى عد الأقسام الأربعة السابقة حسناً ويمدح على فعل المدبوح ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المدبوح لم يجعل المدبوح والمكروه باعتبار النزول من الوجوب والحرمة في مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المدبوح ويذم على المكروه كما يمدح على المدبوح وإنما هو من حيث أن الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة في أحواله وعدم التضيق عليه اهـ

لاحسن لها ولا في حق هذا الماعى بل في حقها كرها منها عتاشا وحسنا بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لا انقلب الحسن قبحا وعكسه اه وقوله زادوا في تعريف القبح الخ الى وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب باصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها الى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لا يتوقف عليه عندهم اذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فبما يدرك فيه جهة حسن أو قبح و يتفرع عليه الحظر أو الاباحة أو الوقف فما لا يدرك فيه ذلك لا يندرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كسباق بيانه للمقام الاول اعني قوله ومن ثم اخفى نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثاني قوله ولا حكم قبل الشرع في نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسبب بيان ذلك أنه لما كان الحكم خطابا لله كان الحاكما هو الله فهو المؤثر لتلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لهذا فلا تفرع قوله والحسن والقبح شرعى على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على النزول عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقالوا تزلنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا لإلا لجهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتي بيانه ولما كان خطابا لله الذي هو الحكم معتبرا فيه التعاقبات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق بالتنجيز وهو بهينه لإبطال ما يتفرع على القول بأدراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قاطبه به وبهذا ظهر أن ترتيب المتن في غاية الحسن وأنه لا تكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إلا الثاني في بيان وجود الجهة والادراك بسببها الاول فبما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يلما ثبتت الجهة قبل الشرع التي يسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عندنا ثبت الحكم قبل الشرع أيضا إذ مدهد على وجود الحسن أو القبح في الفعل أو الترك مع ضمنية تدرك بالفعل وهي أنه ان اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه مدح وعقاب كان واجبا أو عكسه كان حراما وإن اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شيء كان مندوبا وهكذا الخ ماساقي وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما هي بل المبين فيه أن الحسن الذي معناه كذا يدرك بالفعل أما إن هذا الحسن يكون بنامه حكما واحدا أو لا فهذا إنما هو في مقام بيان كيفية تفرع (٧٩) الاحكام كما بيناه فليتأمل حق التامل

لاحكم لغيره لأن العصر يتضمن حكيم إنبات ونفى والنفي هو ما ذكرناه ولكنه أراد التخصيص على محل النزاع إذ هو منحصر في الواقع في حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم أي إدراك حكم الله تعالى

والحاصل أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن العقل امر

به لحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فأمر به أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته أو لجهته وطردوا ذلك في أقوال المكلفين وفعل الله بمعنى أنه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح بانفاق الحصوص وقيل يوصف كساقيا قول المسائل وكذلك فعل الصبي ونحوه كالجنون كما ساقى والاشاعة أنسكروا ذلك وأبطوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطابا لله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذا زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب واجلا وقد استحقاق الذم بالعاجل ثم إن الاشاعة تزلوا مع خصوصهم عن إبطال حكم العقل في مستلثين الاولى شكر المنعم والثانية ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا سلنا حكم العقل أي إدراك الحكم من جهة قبل الشرع لكن لانسله في هاتين المستلثين فلا يثم ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبي لأنه لو وجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله هو ظاهر ولا للعبدان منه فعل الواجبات وترك لحرمان العقلية وأنه مشقة وتعب ناجر ولا حظ للنفس في مواهر كذلك لا يكون له فائدة دينوية ولا اخروية منتفية لان أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وامتسك به المعتزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا إنما هي فيمن بأحقه ضروره والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتزويل في مسئلة ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح لأن عدم قضائه للخصوص لا ينافي قضاءه للعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كساقيا فلم يذكرها على وجه التزويل بل ذكرها في المفرع على مذهبهم الذي أبطله ثم إن المعتزلة لم يقولوا بان العقل يطالع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للأشياء بل قالوا إن العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطالع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق ههنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فطليح بالعصا وشرحي المواقت والمقاصد والتلويع (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيهم أن المؤثر في هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشيء أو صفة الذاتية أو العرضية كافي المواقت وشرح المختصر العضدي والتلويع وعبد الحكيم في مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلا يصح التهديد حينئذ) قد عرفت المفرع عليه بما لا مزيد عليه (قوله فهذا لا يتفرع على ما قبله) قد عرفت أنه أحد المنفردين فتدبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لا يؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلا يدرك إلا غطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أو عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمستلثين الواقع فيهما الخلاف

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والفتح) أى فى كلام المصنف وغيره كالمصدق وغيره وغايه فى مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشئ، وقبل ورود الشرع وأفردواهما معا فأتوا بالإشاعة أبطلوا بها بآء تسليم حكم العقل كما فى العصد وغيره فدخلوا هما هاتين الراديتين عن ذكرهما بعدو قد عرفت صنع المصنف فى مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله) ويرد عليه ان كلا الخ أى فدخل وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضاه على السكال وقد عرفت انه لوجه للاعتراض لان مراد السكال ان القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لرد هاتين الراديتين وكذلك ما لا يقضى العقل فيه بشئ وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئا (قوله) ويرد عليه أن كلاما من الوجوب والاباحة الخ أى الذى هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر فى كلام الشارح فاقيل ان الصواب ان يزيد الكراهة والتدب فان المعتزلة عبروا عنهم أيضا بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتى ليس بشئ (قوله) وبالحسن: كرهه يستحق الخ) عبارة السيد كرهه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشى بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول لإذهو الذى يدخل فيه المباح دون الثانى (قوله) ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح (٨٠) لانه فعل خلاف الأول فلا يستحق الذم كما فى عبد الحكيم وهو ما يمدح على تركه فلا

يكون واسطة بل الوسطة المباح فقط على هذا التفسير فتأمل (قوله) فان كان بحيث يستحق فاعله الخ أى تعلق مدح فاعله بفعله كما فى شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذى ذكره المصنف فالتكون بحيث يستحق فاعله كذا أو الوجوب والحرمة مثلا عبارتان معناها واحد (قوله) أولا تبتلن الخ) هذا غير داخل فى الحسن بالمعنى الذى ذكره المصنف ولا فى القبح لانه يتفرع على القول بهما بسبب انتفاهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجودا وانتفاء لهما أو لاحدهما نقل عن

فى الافعال قبل البعثة كما سيشرح لى ذلك قول الشارح بتمعن احسنه أو قبحه، وقوله أى لا يؤخذ إلا من ذلك بشئ مما سأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والفتح ولما شاركه فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا لمحل النزاع فقال (والحسن والفتح) للشيء (بمعنى ملازمة الطبع ومنافقته) كحسن الحلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبدا بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكما شرعيا كما يوهمه كلام المصنف بل جعلوه طريقا للعلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سماع والحكم الشرعى عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا جوزه الشرع وما كان قبيحا عقلا منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه (قوله) مما سأتى عن المعتزلة) أى من ترتيب المدح والذم عاجلا واثواب والعقاب أجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ مما سأتى وقوله المعبر نعم لما وضمير بعضه يعود لما والمراد هذا البعض ترتب المدح والذم والاثواب والعقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح أى العقلين وهل محل النزاع الحكم التكني فقط أو يعم الكلين والوضعي قضية كلام العصد والشهاب العموم (قوله) ولما شاركه الخ) الضمير فى شاركه وفى عنه يرجع الى بعض ويصير جوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظ لانه مقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضمير بهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والقبح الى المعانى الثلاثة مع أن النزاع انما وقع فى المعنى الثالث واعتراض الشهاب والتاصر قول الشارح عنه بانه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشارك فيه غيره وتكلف سم فى الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فذلك تركناه (قوله) وفاقا) راجع لقوله يحكم وقوله بداهة أى ما يحكم به العقل وفاقا (قوله) للشيء) لم يقل والحسن للشيء والقبح له مع انه المراد اختصارا

الاشهرى أن الحسن ما أمر به الشارع والقبح ما نهى عنه فعمم بعضهم الامر لامر بالايجاب والتدبر النهى لنهى التحريم لوضوح التكرير وقصره بعضهم هو امر امام الحرمين على نهى التحريم بنا على ان المكروه واسطو الحاصل ان المكروه والمباح قال بعض أهل السنة فى كل منهما انه واسطو قال بعضهم المكروه وقبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفا عند الفرقين وسأتى ما لأهل السنة أول المسائل (قوله) مر صوابا بالحسن والفتح) الاولى معبر عنه بالحسن والقبح والمعنى حيثئذ لما شارك ما يحكم به العقل فى التكون معبر بهما عن الشيء (قول المصنف ملازمة الطبع) عبر ان العاجب بموافقة الغرض ومختلفة بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة وما لى المعانى الثلاثة واحد فان المواقف للعرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبيعته الى بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة لا غير ملائم لطبيعته وليس المراد بالطبع المزاج حتى يراد ان المواقف للعرض قد يكون مغاير للطبع كالذواء السكرية للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا فى عبد الحكيم على المقدمات (قوله) بيانية) مبنى على اتحادها بالتالى للبيان والافاضا منها الثانى ومثله ما بأتى (قوله) للاباحة) من ملازمة الاعمال للاختصاص وعبارة العصد فى المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد فى قوله والحسن والقبح بمعنى الخ والحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة ما من فيحتاج هاتين قول

عقل أي مدلوله وما قالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكاً معنوياً (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة الموافق فقال السيد في شرحه أي كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيد في حاشية العنود كعبارة المنصف (قول المنصف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) وهذا هو المنقسم إلى الوجوب وغيره

عند الفقهاء والمؤثرين جميعاً قال السعد في التلويح الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل له وعلى قياسه الحرمة وغيره وهذا المعنى الوجوب وغيره أثر الإيجاب وغيره إن لم نقل بالغاير الاعتباري وهو هو إن قلنا به فإن قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الأحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشيء على الشيء صفة للشيء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشيء فالقوم وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتب لكنهم تسامحوا إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفعل أعني كونه بحيث يترتب عليه ذلك أي بحيث يستحق فاعله ذلك فإن دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) تحسن العلم وقبح الجهل (عقل) أي يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإلما إلى أنه قد يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما أتى في الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملامة الطبع) فما وافق الطبع فحسن وما نافر فقيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنها بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما والباء لللباسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما به هذا المعنى أيضاً وتامة هذا الوجه تنبئ على جعل الأمر الكلي الشامل لها مشتركاً معنوياً وجزاء أن يكون مشتركاً نظائراً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ المعنى بمعنى مصاحبته فإنه لا ينفك عنه فالمدح لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه أنه بصدد بيان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح ولما شاركت في التعبير الخ وكما أنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذا وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الخل أي معناهما عقلي والجار والمجرور وهو قوله بـني على كلا الوجهين حال إما من الحسن أو القبح على تجويز سبويه مجيء الحال من الجبذ أو من مرفوع عقلي وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملامة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فانه الاختصار المقصود وله ولزم ارتكاب خلاف ما هو الأصل من بانية الإضافة ولم يقل والحسن والقبح ملامة الطبع ومنافرة للدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولو لا ياتمه لم يفهم ذلك عليك باعتبار قبحها بعده من جريان هذه الوجوه كلها وبعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت في متن الموافق أيضاً فقال الحسن والقبح يقال لمدح ثلاثة الأول صفة الكمال والنقص فقال السيد أي كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان اه قال التتأزاني في حاشيته عليه المسألة بالتلويح وهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح اه فالمدح منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهي الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص تقاضها إذا علت هذا علت انجاء ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشيء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم في رد اعتراضهما بجعل الإضافة بيانية فتكون الصفة هي عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال للشيء ما كيف وكان الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام الموافق فلا يفيد بل عبارة حاشية العنود فتجمل على عبارته المفصلة في شرح المواقف كيف وقربته هذا الخل صرفه عبارة متن الموافق الموافقة لما في حاشية العنود عن ظاهرها (قوله أي يحكم به العقل اتفاقاً) أي يصدق به ويدركه من غير افتقار إلى ورود شرع نعم أن المدرك إما كلي وإما جزئي والثاني إما صوراً والمحموسات وإما

(١١ - عطار - أول) ذلك دلالة واضحة لاشبهه فيها وذلك كما قاله السيد الشريف في تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد في ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أي كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الأمر أن ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء إلا برابط مثل أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحيث يؤخذ منه صفة اعتبارية هي كونه بحيث يترتب عليه ذلك فيحجب

الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو الرضائية عند المترلة ووجهه بحيث يرتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذي هو الاثر هو كونه بحيث يرتب عليه كذا كذلك وقال في التوضيح الثالث كون الشيء متعلق بالمدح عاجلا والثواب عاجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب عاجلا وهو محل الخلاف وقال السبعمي كونه الشيء متعلق بالمدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم ان نص الشارع على ان الفعل (٨٣) الفلاني مدح عليه او مذموم كما في قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا والله

يحب المطهرين لما للتعلم في الاستدعاء وفي قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل أحدهما كالأيات الدالة على ان الفاعل المأمور به مطلقا مدح وتاركه مذموم مثل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية ومن يعص الله ورسوله فإنه نازجهم الآية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهولة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به مدح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتيب والترتب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فإتباع غاية التامم فلهذا لا يتجدد هذا

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب عاجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعي) أي لا يحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسول أي لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به

معان منزعة منها ومدرک الکلیات النفس الناطقة وهي القوة العاقلة وما عداها فالتحقيق أنهم امر اسمية في آلتها ومدرک المعاني الجزئية القوة الواهمة ومدرک صور المحسوسات هو الحس المشترك وما قبل هذان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلي من باب إسناد الشيء إلى آلتها فان المدرک حقيقة هو النفس الناطقة فعني على التفرقة بينهما وبين العقل وليس كذلك بل هي هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم في هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في حواشي المقولات الكبرى (قوله) وبمعنى ترتب المدح الخ إن ارد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كما هو المتبادر قدر في الكلام مضاف أي استحقاق ترتب الخ لأن اللازم استحقاق الترتب لانفسه لجواز تخلفه وإن ارد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لاجصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وأجلا ظرفان للذم والذم والعقاب والالترتيب إن كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدّر ولا للترتيب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الظرف الثاني لتحققه في الحال مطلقا (قوله) كحسن الطاعة يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب عاجلا على كل منهما وقوله وقبح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حيثند واسطة (قوله شرعي) أي مستفاد من الشرع بمعنى أن الحكم الذي هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد أن الخطاب ورد بكون شيء سيئ للدرج أو الذم الخ حتى يعترض بأن هذا من خطاب الوضع وليس الكلام إلا في نفسه (قوله) أي لا يحكم به إلا الشرع) يرد عليه أن قضية اتحاد الحكم في جزأى الإثبات والفي المقادير بطريق الحصر حتى يكون ما أثبتته المخالف للعقل هو ما أثبتته للشرع مع أن الذي أثبتته المخالف لإتمامه إدراك العقل كاعلم مما تقدم والذي أثبت للشرع في الجملة الحصرية كونه حاكما فمما يتحدّمه ورد الثاني والاثبات ولم يحصل المصود من الرد على الخصم والجواب أن المراد بالحكم في كلا جزأى الحصر هو الادراك كإشارته الشارع بقوله ولا يدرك إلا به وحيثدفعني قوله لا يحكم به إلا الشرع أي لا يكون واسطة إدراكه أي أنه طريق إلى إدراكه لا كما تقول المترلة أن طريق إدراكه العقل فظهر أن قوله لا يحكم الخ يتجاوز الظرف علاقة المزموم أو السببية وجعل التجوز عقلياً من قبيل إسناد الشيء إلى مكانه المجازي لاشتغال الشرع على الحكم اشتغال الكل على بعضه وحذف أي ذوالشرع لا يلائمة تسير الشارع المذكور وإنما في الحصر هذان العقل لأن لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل في الشرعي ولم يقل لا يحكم به إلا الشارع مع انه دافع للتجوز في المسند وهو يحكم والمسند إليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشرع فإنه مستلزم للتجوز فيهما محافظة على ذكر المنسوب اليه في تفسير المنسوب (قوله) المبعوث به الرسول اعترضه الشهاب بأنه إن ارد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسول لمسا مرف تعريف

التي

التحقيق في غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب

المدح والذم أيضا) خرج منه المكروه كالمباح فمما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضي الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما سياتي أول المسائل لأن كلامه هناك في الحسن عند أهل السنة بمعنى ما يسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله) فيه نظر) لخروج الاحكام التي لم يؤمر بتبليغها (قول الشارح لا يؤخذ إلا من ذلك) أي عدمه من غيره كالجهة ولا يدرك إلا أي إلا به بواسطته لا بواسطه علم الجهة كما عرفت

(خلافا للمعتزلة) في قولهم انه عقلى اى يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبهما حسنة او قبيحة عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق وقيح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقيح الصدق الضار وقبل العكس ويجيء الشرع مؤكدا لذلك واستعانة الشرع

والنبي والرسول وان اراد به الاحتراز لم يصح لان الشارع حاكم بذلك سواء كان لرسول او نبي ليس برسول قالوجه ترك هذا القيدوا جواب بان ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حمله شرع الرسل الاخذين للاحكام منهم وبان ذلك يصح بخرجه على القول الثالث المارأى استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور (قوله خلافا) فمفعول مطلق حذف عامله اى تخالف خلافا وهو حال تناوبه بمخالفا وقوله في قولهم متعلق بالفعل المقدّر العامل في خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعى المعتزلة في قولهم انه عقلى وضمير انه يرجع للحسن والقبح بتناوبه بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكراهية والروافض كافي المتجول للفرأى قال فيرد عليهم على طريقة الجدل انتم ادعيتهم او حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك العقول واولها ونحن تنازعكم في ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان نسبوا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور في شذوذة يسيرة ونحن الجمل الغفير والجمع الكثير لا يتصور من التواطؤ على كره العصور ومرادهم من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف ولنا في تحقير مذهبان الفعل الواقع اعتداء بجانس الفعل المستوفى قصاصا في الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يميز بينهما والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال في النكاح والزنا (قوله لما في الفعل من مصلحة) قال الشهاب قد يشك في ذلك بانه صرح بان الحكم العقل بالحسن والنج على الفعل لاشتماله على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذهوما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضرورى ونظرى من تقسيم الشيء الى نفسه ولما غيره واجاب بان الحكم لوسط لاننا في الضرورة مطلقا ولما ينافيها اذا كان يرتب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضرورى مع انه لو سلم مقارن لاف الادراك هو انها تقسم بمناس وبين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج لوسط بدون حركة فكر اه ولا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى الحسن مثلا لاجل ما فيه من المصلحة اما اذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذى في الفعل من المصلحة والمفسدة فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنة او قبيحة) قال الشهاب الاول يشير الى الوجوب والتدبى الثانى يشير للتحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان كان ما ذكره المصنف لا يشملها لاذ لا يرتب على فعلها وتركم المدح ولا ملام ولا ثواب ولا عقاب واما ترك الكراهية ففيه نظر اذ يرتب المدح على تركها فيقتضيه كلام المصنف لاذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة الاشكال على الشهاب في عدم التدبى لاذ لا يرتب على تركه عقاب ثم نقل عن السيد قواشى العضم ما يفيد ادخال الكراهية والاباحة ايضا عندهم وهوانهم ارادوا بالفتح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما قيدوه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن متفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو التدبى واستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهية او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ملام فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم الاشارة راجع الى مرجع الضمير في انه عقلى وفى حكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتب السابق وفى قوله اى يدرك الخ فخصر صريح بان معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى حيث قال بعد كلام فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كافي في معرفته او لا

(قول الشارح لما في الفعل)

اى لا دراكه ما في الفعل

من المصلحة او المفسدة

التين هما جهة الحكم

وقوله اى يدرك العقل

ذلك اى ما فعل لا الحسن

والقبح والمراد ان حكم

العقل تابع لا دراك الجهة

اذ لا سبيل لا دراك الثواب

او العقاب على الاستقلال

اصلا كما نص عليه عبد

الحكيم في حاشية عقائد

العقد ويدل على هذا

الحمل قول الشارح فيما

يقابل الضرورى او

باستعانة الشرع فيما خفى

فانه لو كان المراد الاستعانة

على ادراك نفس الحكم

لخرجوا عن قولهم بالحسن

العقلى ولذا قال المحشى

مراده ادراكه بعد مجيء

الشرع ان في الفعل جهة

حسن او جهة قبح فقد

استعان بالشرع في ادراكها

وهذا اندفع تشكيك

الشهاب هنا فتأمل

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أى جهة حسنة بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر للعصدي قال فى شرح المقاصد فإن قلت فأى فرق بين المدعين فى هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقيح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقيح وعندهم من مقتضياتها بمعنى انه حسن فامر به أو قبيح فنهى عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للافعال جهة حسن وقبيح ايضا بان العقل قد يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار او كسب كالحسن والقيح المستفادين من النظر قاله فى التلويح ( قوله

يدرك الحسن والقيح كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالظن كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل بالمعنى المتقدم) أى بادر كجهته (قوله) لكن يلزمكم (الخ) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطة

(قوله) كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقيح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف أى إدراك حسن الخ النظر فى حسن الكذب النافع إلى نفعه وفى قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح المكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر فى الاول إلى كونه كذا وفى الثانى إلى كونه صدقا وقوله مؤكدا ذلك أى لادراك العقل ما ذكر (قوله) أو باستاتانة الشرع (الخ) أى يدرك ذلك باستاتانة الشرع فى إدراكهما لتركه أو إيجابهما على وروده فانه مبين ان الفعل جهة حسن أو جهة قبح قال فى المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالظن ولكن اذا ورد به الشرع علم أن جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجب الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع فادراك الحسن والقيح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤكدا لحكم العقل بهما بامرهما بالضرورة أو بنظرهما (قوله) فباحفى على العقل) أى من حسن الفعل أو قبحه لحفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره (الخ) إشارة لسؤال الاول لفظي وهو ان شرط الخير المطابقة وهى مفقودة هنا لافراد الخبر وتنبية المبتدأ الثانى معنوى وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل فى جانب الذم والعقاب فواجهه فى قوله لا بالنسب إشارة إلى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثانى وهو انه ما وجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله) خبر مبتدأ أعذوف) وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحد هما وحذف خبر الاخر دلالة المذكور عليه وقوله أى كل منهما على تقدير المبتدأ مفرد اللفظا ومعنى وقوله وكلاهما أى على تقديره مفرد اللفظا فقط (قوله) لا بالنسب (قال) أى فى منع الموانع بيان لحكمة الاختصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيل للبقا بل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله) فان العقاب عندهم لا يتخلف) لا يخفى ان هذا بمجرد انما ثبت نسبة مقابل الثواب فلا بد فى تنعيم الدليل من ملاحظة انه لما تناسب ايثار مقابل الثواب بالذم كانسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للنسبة بينهما (قوله) كيتخلف) أى فى اخصص بهم وأصق وكان بالنسب عند ارادة لاقتصار على احدا من اثاره بالذم كزيت به باعتبار معتقدهم وهذا يتدفع

بمعى المتقدم) أى بادر كجهته (قوله) لكن يلزمكم (الخ) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطة ( قوله ) واما الثانى فلان ( الخ ) هذا مبنى على شىء تركه وبعبارة المعصود الذى انفصل به المعتزلة عن الالتزام ان للبعد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه يمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى اكثر الناس ولو سلم يخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما تصرف فيه العبد من نفسه وغيره ملك لله تعالى واما لانه

معاياه

كالاستهزام ذكر نحو ما قاله المحشى وقوله لانه تصرف فى ملك الغير الخ أى وقد جعلوه فى المسئلة

الائتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيدان المعتزلة فى هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادر كها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد اننا لنسلم ان العقل ادر كها لا نأمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فتلك الجهة لا تقتضى الحكم حتى يدرك العقل بواسطتها لوجود المعارض لاقتضاها اياه فتدبر حتى لا تلبس بالمسئلة الايتية فان الرد فيها مبنى على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى ان بهضهم قال قد يقال الفائدة نفس حصول الشكر اذا لافعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم



ما عساه يقال لادخل للاخصية فيه (قوله و شكر المنعم الخ) اعترضه الناصر بأن هذه المسئلة والتي بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل التزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم وسلبنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لا يصح قولكم في هاتين المسئلتين والمصنف أو ردّها لا على هذا الوجه فلم يظفر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لهممها منها اه قال سم ويمكن ان يجاب اما اولا فيان التزل المذكور ليس متفقاً عليه فقد قال الاصفهاني في شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم انامتي بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صرح مذهبي في هاتين المسئلتين لاحالة فيمكن الاصحاب سلبوا أى جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بنوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لا وما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم للزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لاحكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان للزوم القطعي واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تحلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضه متى كان اللازم ظنيا وكان وقوع اللازم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضه لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على مذهبهم فلا يمكن اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب اننا نسلم لهم القاعدة اصلا انتهى وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقته واحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فانه على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجلة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتبى بالاشارة الى التزل حيث اقردهما بالذكر مع فهمهما قبلهما وما بعدها أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التزل فذكرهما على وجه يحتمل التزل وعدمه اه ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم التزل لكان ذكرهما انما هو على وجه الجدول واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم في مسئلة الحسن والقبح فاي فائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين إذ لا يمكن على وجه الجدول وبيان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعارض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرها على الوجه الذي ذكره لا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت في كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسئلة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يتدرج تحت الاصل الذي سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ما سبق عقده هو مسئلة التحسين والتقبيح ولم يذكره على طريق التزل وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين في الكتاب المذكور ليس ذلك بمعنى الاصل المذكور واقعا في قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في الاجل والعقل قاض باحتيال التعب العاجل لارتقاب النفع الاجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نفعك ابتداء وما ينبغي فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان في حق المشكور اه واما ما قاله بعض الحواشي المتأخرة في بيان التزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا فان العقل إذ اخلى نفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور او الى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلافا لما قاله الكمال)  
في بعض حواشي العبد  
ما يوافق الكمال (قوله من  
انه العرفي) وهو صرف  
العبد الخ والغوى في فعل  
بنبي الخ (قوله اراد بذلك  
على الشارح) حيث جعل  
الموضوع اللغوى بقوله  
لانهام واعتباره كل  
واحد من الموارد على  
حدته (قوله وحمل  
الشهاب كلام الشارح)  
أى يجعل أو بمعنى الواو  
وادخال بقية أنواع  
صرف العبد جميع ما أنعم  
الله به عليه للطاعة في  
قوله أو غيره أى والثاء  
بغيره

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة مآدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن لان احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسم كما تقدم فارد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي اديتم انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المنيان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى النزول المتقدم ومن هنا يعلم وجهه عن أصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فنه در هذين الامامين مآدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعتروا بانها (٨٦) لا موقع لذكر هذه المسئلة هنا لما ذكره المحشى فتدبر حتى لتعلم بطلان قول من

قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفي فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوي فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالتزام وكيف والعرفي اصطلاحاً حدث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعاليم الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت ، عدم صحة قول من قال لاحاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذا لانعام معتبر في مفهومه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذي هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفي فلي تأمل (قوله) فيدخل الاعتقاد دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختيارى حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

أى وهو الشأن على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى تعالى وتقدس عني عن الانتفاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا المزموم وأما فلان النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسدها وهو الله تعالى كلاشيء لان الدنيا بخلافها لا تناسى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلولا ان الله امرنا بالشكر على النعم لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثاني أعني قوله وأما الثاني فلان النعمة الخ (قوله) أى وهو الشأن على الله تعالى قال الكلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعا الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعات والسمع الى تلقى أوامره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي بينه من جملة صور الشكر العرفي ولا محذور في ذلك أما محل كلامه على الشكر العرفي يجعل أوفى كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جمع ما أنعم به عليه للطاعة في قوله او غيره أى أو الشأن بغيره فيمنعه ان الشارح اعتبر في معنى الشكر الذي ذكره ان يكون الشأن لاجل الانعام والعرفي لا يعتبر فيه ذلك ان شاء الله تعالى في قول الشارح الشأن بين الحقيقة والحجاز او عموم الحجاز بناء على اختلاف الرأيين فان اطلاق الشأن على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذكر بخبر فيختص باللسان فان مشينا على انه الايمان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا يجوز زورده على الاول ولزوم وقوع المجاز في التعريف وهو متوجع ويقعح بالبحر المقيم قربته واضحة وهي موجودة هنا وهي تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فمن قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله) لانعامه تعليل الشأن ذكره الشارح لاعتباره في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح اخذ من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله) بالخلق قال الشهاب حقيقة الخلق الإنجاده هو تنوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعمه به فليحمل على انه معنى المخلوق اه و اجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبطه بالفتح واستعمال المصدر في الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالشأن وقوله الرزق بكسر الزاء اى لاعطائه الرزق وكذا الصحة اى يثبى عليه هذه الافعال (قوله) بالقلب متعلق بالشأن وقوله بان يعتقد تفسير الشأن بالقلب وتعلق الإيجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر ثم في قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه إذا اثبت قبله على المنعم بغير

(قوله) بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد رد على المعتزلة القائمين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قدأزله ما يفهم الشكر والذى يحظر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال في شرح المواقف نقلنا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم يجوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمة الله بذلك وليس الكلام في مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشى فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحفيرة ربما كان سببا في العقاب ومثله في شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيد للمنعم به تدبر

(قول المصنف ولا حكم قبل الشرع) قد عرفت المراد بهذا فلا تعيده (قول) لما كان متعلق الخبر الخ) فيه أنه ان وجدت قرينة على تقدير الخاص وجب تقديره وإلا وجب تقدير العام بناء على ما قال السيد في حاشية الكشف أن الظرف (٨٧) المستقرا ما يكون متعلقا بمقدار

سواء كان عاما أو خاصا دل على قرينة فلا أولى أن يبنى صنيع الشارح على أن اللغو ما يكون متعلقا بمذكور أو لوعاما كإص عليه شارح ديباجة المصباح لأنه بالنظر إلى ظاهر الكلام لغو وقضلة يتم الكلام بدونه وما قيل أن حذف الخبر قرينة على تقديره عام ما ذ لا معنى للحذف مع إرادة الخصوص إنما هو عند عدم القرينة وأما قول بعضهم بناء على أن السكون العام يجب حذفه أن وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه فدعوى لا يوافق عليها (قوله متعلق الخبر) هو لفظ موجود ويسمى الظرف خبرا مع وجود متعلقه لفظا ومتى صرح به كان هو الخبر اعتبارا لكلام المصنف على حده فانه عند الحذف يكون الخبر هو الظرف لقيامه مقام متعلقه ألا ترى إلى انتقال الضمير إليه فهو بالنسبة للبتداء في محل رفع وتفصيله في شرح الديباجة (قوله متعلق الخبر) الصواب حذف متعلق (قول الشارح أي البعثة) لم

وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى (واجب للشرع لا العقل) فمن لم تبلغه دعوة نبي لا ياتم بتركه خلافا للبعثة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه إشعار بأن المنعم عليه إذا أتى بقلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه إشعار بأن المنعم عليه إذا أتى بلسانه بغير المتحدث المذكور لا يكون ذلك شكرا والذي دل عليه كلامهم أن المتبركون أثناء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وإن التائب بالقلب يصدق بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والتائب باللسان يصدق بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته بتعال الشيخ مذهبوه ويكون مخالفة الأسلوب في الموضوع الثالث لمجرد التفنن واعلم أن تمثيله التائب بالقلب والتائب باللسان والتائب بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد قد لم تبلغه دعوة نبي لا ياتم بتركه صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله وليها ولم يتحدث بها ولا وجدته بنحو خضوع أشم والمتبادر من الفروع خلافا وقد تقدم في شرح الخطبة عن شيخ الإسلام أن معنى كون الحمد على النعمة واجبا أنه يقع واجبا لانه إذا أنعم الله على عبد بنبعة يجب عليه أن يحمده عليها (قول) وليها أي وليها وقوله أو غيره أي غير التائب باللسان من الجوارح وقوله لا كان يخضع الخ تمثيل للتائب بغير اللسان لا للغير ولقال أن يقول كل أثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون الفعل أثناء إلا أن كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فلا تباين بالباء وأولى اللهم إلا أن يراد بالخضوع خصوص سكنو الأعضاء منه تعالى كما يفعل بين أيدي الملوك وتحمل الكفاف استقصائية (قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد قد لم تبلغه دعوة الخ يقضى بآتم من ترك الشكر بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر في الفروع بل المتبادر منه أنه لا أشم على من غفل مطلقا عن أن الله مولى الذم ولم يتحدث بها ولا لاحظا الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ما ذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم اعتقد أن مولىها هو الله المتحدث بالقوة بأن يكون بحيث سئل عن مولى النعم لا عرف بأن الله المتحدث بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعمة أتى بعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفي شرح المحصول للرافع أن شكر الله طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للجرم أو المكروه وهو أن منه ما هو واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب بالإجماع لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح في أن الشكر مجموع الطاعات اه قال بعض الفضلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الاتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ثم إن صدق معنى الشكر لا يتوقف على اتيان جميع أعمال البر وإلا لما وقع التكليف به (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبي الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبي ولو دعوتها إلى الإيمان دون وجوب الشكر فهو آثم وهذا صحيح لأن الإيمان شكره بغيرها بالدعوة إشارة إلى أنه لا يكفي في تحقيق الحكم مجرد البعثة بل لابد من دعوة المكلفين المرسل إليهم إلى الشرع المرسل به لأن التعلق التجيزي إنما يتحقق بتبليغه وفيما بعد بالبعثة رعاية لما في الآية المستدل بها أعني قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم) أي لا حكم متعلق تعلقا تجيزيا بقبل البعثة والأفنا الحكم قديم لا يفتني وبذلك علم أن قوله الذي هو الخطاب السابق يجوز أقاله زكريا وهذا المقرر على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

يفسر الشرع بالأحكام لأن المعنى حينئذ لا حكم قبل الحكم وهو معلوم لاحاجة للنص عليه فإن قيل المعنى لا حكم للعقل قبل حكم الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فإن حكم الشارع عند المميز أزل الله إلا أن يراد القليلة الذاتية باعتبار تبعية حكم

### اي البعثة لأحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق في ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع ولا يجب توحيدة ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنن والجماعة (قوله موجود) قال الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقراعا ما في المخرج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسبه ورده ابن قاسم بان كون المخرج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة بنوع قطعوا كونه يصيره كالكلام الواحد وسلم لا يترجمه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتياج الشارح إلى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه مخالفة قوهم السكركن العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم بقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان منصوبا متونا لكونه حيث يشبهها بالمضاف مع ان المعروف في لفظ حكم بناؤه على انه اسم لا مبنى معها على الفتح فلا تنوين فيه نعم جواز البغداديين نصب الشبهة بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخرج عليه نحو لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يريد عليه ان حذف الخبر قرينة على تقديره كراعا ما لو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حيث ذكره وجوب حذفه في كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع قصر نهيهم بوجوبه فهذا تخصيص لم يقل به احدا تامل (قوله اي البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم لافائدة في ذكره وظاهر تصوير المسئلة مما قيل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه ويرافق ذلك قول العليمي في مهاجرة باب من تبغله الدعوة وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا رأى ونظار لانه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه لو ان لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه سمع دعوة احدهم الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ايامان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق ولذا سمع آية دعوة كانت إلى الله فترك ان يستدل بعقله على صحته وهو من اهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي عرف ان في العالم من ثبت إلها وما يرى أن ذلك يكون فان كان فامر به على الاختلاف يعنى في ان الايمان هل يجب بمجرد العقل ولا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح في ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه في تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا ما عتمدته النووي في شرح مسلم قال ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اه والبالغ بعضهم في اعتياده حتى قال فلن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه ففسر في البحث عن هافو كافر مستحق للعقاب فلا تعثر بقول كثير من الناس في نجاته اهل الفترة اه لكن الذي عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لا من يختص بذلك عليه تعالى ورسوله نظير ما قيل في كفر الغلام الذي قتله الحضرة عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة الا ان هذا ليس هو المراد بل المراد القليلة الزمانية فان المراد نفي الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذي اقتضاه اخذنا لتعلق التنجيز في الحكم تدبر (قول الشارح اي البعثة) ولو كان مبعوثا إلى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فاما قيل انتعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشئ (قوله) من اقطاع رسالة سيدنا اسماعيل (لا وجه لهذا التخصيص بل الكلام في كل من كان بين رسولين لم يرسل اليه الاول ولم يدرك الثاني وصرح كلامهم هنا ان من اتبع رسولا فغير وبدل بعد موت رسوله لا خلاف في عدم نجاته فنفسح الشرائع بموت الرسل انما هو بالنسبة للفروع فقط (قوله) كون الفاعل بحيث ان فصل الخ) فهذا مرتب على الوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الملدح وتاركه الذم فليس متحدين تامل

لاتنفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولا  
اي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

(قول الشارح بقوله تعالى وما كنا معذبين إلخ) هذا دليل الزامى بناء على مذهبه من عدم جواز العفو لحينه يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية ولولا ذلك لا يمكن القول بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب كذا في العضد فقول الشارح لاتنفاء لازمه أى اللازم عند الفريقين (قوله فلا يمكننا اثباتها) أى نفسها لا على الخصم ولا فلا يصح قوله لكن ليس إلخ وقوله لجواز سقوط المواخذة إلخ إذا خصم لا يجوز (قوله) والاصل فى الكلام الحقيقة ولا يجوز الصرف عنه إلا لدليل ولا دليل هنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده العضد فى شرح المختصر والسيد فى شرح المواقف وقد تعرض له سم لكن فى أول كلامه خلل ولا يصح هذا التعليق إرادته (قوله التابع فى الوجود) بل قد لا يكون تابعا كالثواب على صلاة الصبي لأن يقال لا يضر اختلاف المحل تأمل

وبدل من أهل الفترة بما لا يعذبه كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إننا لا نتعبد أصلا وفرقا لا بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه إذ ذاك كيمسى عليه السلام لم يبق إشكال أصلا ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسل اليهم ولا أدركوا الثانى فهم أهل فترة وقد فهم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى أنها لا تثبت إلا فى حق من بلغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه المثل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حل كلام المصنف والتنازع على القول الثانى بأن يراد به لأحكام أعليا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحدهم الرسل إليه وأن بعث إلى غيره اه (قوله لاتنفاء لازمه) أى الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ أى حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم إن هذا دليل على (١) وما سيحى أنه ينتفى بانتفاء العقيد دليل على تأمل (قوله) من ترتب الثواب والعقاب بيان للآلزامه وقد يمنع لزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فإنه يتحقق وجوب الظاهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك وإيجاب بان المراد ترتب ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقيق الحكم فان قلت هذا الدليل بتقدير تماميته إنما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالأباحة مع أن المقصود نفي الجميع وإيضاح البعثة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاءها قبلها على انتفاء الحكم والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيرا أيضا وأن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الأئمة قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يابى بتركه خلافا للبحر ز وإذا كان لازما معدهم مطافنا فانتفاءه كادلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله) بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية قال الاصفهاني فى شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة عليه فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الامام الرازى الاستدلال بالآية بوجوه منها آية لم تثبت الوجوب العقلي لم تثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته أولا يجب فأن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما أن يجب بالعقل أو بالشرع فأن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره الأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على أن يجب قبول قوله أى أنى أقول يجب قبول قوله وهذا اثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كفى الأول ولزم أمال الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور والتسلسل وإن كان ثبت ما أخبر به الشرع بمعنى أن

(١) قوله ثم إن هذا دليل على أن لا علة لثبوت الحكم فى الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلط فان الحى علة لثبوت متعفن الاخلط لو بد فى الذهن لافى الخارج بل الامر فيه بالعكس وقوله وما سيحى أنه ينتفى بانتفاء العقيد دليل على أن لا علة لثبوت الحكم فى الذهن والخارج معا كمتعفن الاخلط علة لثبوت الحى لزيد فهما فى نحو زيد متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط محموم اه كاتبه

الذى هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيدته وهو التعلق بالتنجيزى (بل الامر) اى الشان في وجود الحكم (موقوف

(قوله) والحكم على هذا حادث) قد علت ما فيه وإن كان في كلام السعد انه حادث باعتبار جزئه (قوله) المطابق لما في نفس الامر) لعل المعنى أن المخبر عنه مدع مطابقة الخبر للواقع لاخباره عن الحال والشان الواقع وإلا فلاخباره يقع في كلام الكاذب (قوله) لا بجملة) لان الشان معناه القصة وهى لا تكون إلا لجملة لانها الكلام المقصود منه الاخبار عن أمر فاندفع ما في سم ويمكن أن يكون معنى المتن شان الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فهو نظير قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها قيمتها كذا وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير في صحة الاخبار

ثبوته بخبر من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدق وتصديق في كل ما ادعيه وليس في هذا إثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل وما يؤيد ذلك بل يقطع به ان الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيأخفى على العقل كما تقدم وقد صرح في شرح المواقف بأنه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة قوتها من المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال انه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الحارفة للعادوة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت للشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر اهل نظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استعمل لم يجب الامهال لجرى العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه (قوله) الذى هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية او على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية اظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شيء ملزم به من فعل أو ترك الثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للزوم به اخرى بل على غير المكسب به كصلاة الصبي وصومه وما يدل على شيء هو اسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله) وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى يفسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فإذا اتفق واحد منها اتفق هو والتعلق بالتنجيزى جزء منه وهو متمم قبل الشرع فيتنفى الحكم قال الكال ان قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو اما ان يراد انتفاء حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطان واما أن يراد انتفاء وصفه بكونه حكماً أى تسميته بمعنى انه لا يسمى حكماً قبل حصول التعلق بالتنجيزى بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق بالتنجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما يقتضاه كلام الشارح من أن مسماه الخطاب المتعلق في الازل تعلقاً معنوياً وبالفعل تعلقاً تنجيزياً وأن كلاماً من التعلقين قديم فمتنى بانتفائه وحيث ذهبوا الى المنصف كغيره لا حكم قبل الشرع معناه تنفى حصول التعلق بالتنجيزى بالفعل قبل البعثة اه وروده سم بان قوله لا حكم الخ ظاهر ظهوراً تاماً في أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كعقله وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره او صريحه بالضرورة لان هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلماذا درج الشارح على ظاهر المتن وصرح بما يفيد كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ويحتمل ان مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً للمنصف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه سابقاً عند قوله لا مشاحة في الاصطلاح (قوله) وهو التعلق والتنجيزى) اى هنا لا يفتقد تنفى الحكم بانتفاء قيد آخر (قوله) أى الشان فى وجود الحكم) الشان هو الحديث المطابق للواقع يعنى أن الامر الثابت في الواقع لوجود الحكم كل وقت هو ان وجود الحكم موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشان بقوله موقوف فتعني ان يكون قوله موقوف خبر هو أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر في وجود الحكم هو أو انه اى الوجود موقوف ولعل الشارح إنما اغفل التصريح بهذا المقدور لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظه انه ان فيه حذف الموصول الحرفى وبعض صلته ويراد ايضا انه ان اراد بقوله الحديث المطابق لما في نفس

إلى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد من عبر منافي الأفعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفاً لمن نفي من الحكم فيها بل هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأول إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفاءه قبله ووجوده بعده

الأمر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلاً وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر فهي موجودة في كل خبر فإن الخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان يصدد الأخبار فلا يظهر كبير فائدة لتقيد المطابقة وكأنه فهم من صدق الجملة على الشأن المطابقة ولا يخفى أن صدق الجملة عليه هو اتحادها خارجاً الذى يعبر عنه به هو ولا يلزم المطابقة لما في نفس الأمر هذا ويمكن تخرج عبارة الشارح على وجه لا غبار عليه ولا يحتاج لتقدير أصلاً في صحة الأخبار بأن يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية في قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها وقول سم في الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الأمر في كلام المصنف بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن في وجوده أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته وعليه فلا إشكال أنه لا يخفى ما يلزم عليه من ركافة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام الشارح والمصنف هكذا بل الأمر أى وجوده في وجوده ولما لم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن الركعة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال في الحواشي أنه على هذا الوجه تجمل بمعنى من البينة زيادة ركافة على ركافة وقول سم أيضاً أن ما ذكره المعترض من أنه لا بد في خبر لفظ الأمر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فانهم إنما ذكروا ذلك في الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك أنه غير مسلم فإن النجاة إنما أوجبوا كون خبر ضمير الشأن جملة لأن الشأن بمعنى القصة وهى لا تكون إلا جملة لأنه الكلام المقصود منه الأخبار عن أمر من الأمور فليكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا يتعين ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز تخرجها على قول الكوفيين فانهم جروا الأخبار عن ضمير الشأن بمفرده خلافاً للبصريين كما أنهم جروا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافاً للبصريين المانعين منه فيجوز تخرج كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة على قولهم أيضاً (قوله إلى وروده) أى الشرع أن أريد به البعثة كإفساره الشارح به لازم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هى الإرسال ووصف الإرسال بالورود ليس بظاهر وإن أريد به الأحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير لا حكم قبل ورود الأحكام بل الأمر موقوف إلى ورود الأحكام وإن استلزم ورود الأحكام البعثة أهـ وقد يجاب باختيار الشق الأول وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الإرسال كما سيصرح به في مقوله بعد هذه (قوله أشار بهذا) أى بقوله بل الأمر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع ما يقال لا فائدة في هذا الاضراب لفهمه من النفي قبله بل الاتيان به للإشارة إلى أن من قال بالوقف لم يرد معنى الاندري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله في الأفعال) أى في شأن الأفعال والمراد بالأفعال ما يشمل الأفعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار أسبابها باعتبار نفسها لأنها من السكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أى الأفعال (قوله إذ توقف الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى أن عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الاحسن التعبير بعل واستشكلت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام هى الشرع لأنه ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد ومجرب بان المراد بالشرع هنا البعثة كاتقدم في كلام الشارح فالمعنى أن الأحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفاءه قبله الخ) أى يحتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه لأن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده)  
أى وجود أى الشرع بمعنى  
البعثة أى الإرسال (قول  
الشارح أشار بهذا) أى  
بالاتيان به مع علمه من النفي  
قبله (قول الشارح في  
الأفعال) المراد بها ما يشمل  
الاعتقادات وإن كان تعلق  
الخطاب بها باعتبار أسبابها  
لأنها من السكيف لا الفعل  
وإن عدت منه على سبيل  
المسامحة

(وحكمت المعتزلة العقل) في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء منها ضروري

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامحا اذا استلزام مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبني على الاختلاف بظاهر معنى الاشتغال ومدلوله الذي هو احتواء الشيء على الشيء حيث قال اى محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الا ترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده اه فندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبين هذا اللزوم ان يقال ليس السكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لم يتفادوه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد يكون العقل حاكا عندهم انه منشيء للحكم اذ المنشيء له اتفاقا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك للحكم الله تعالى فمقابله قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين المتعلقين بالحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا يتفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او اعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع اذ يلزم من ثبوت الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبني على التبعية المذكورة فنفية قبل الشرع نفي لتلك التبعية فينتفي ادراك العقل له فاستقامت المقابلة واعتراض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ما هنا اعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه قال سم وايضا فلا يس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصرير بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ (قوله في الافعال) يعنى اعتقدت المعتزلة العقل حاكا في الافعال فالجار متعلق بفعل بمقدور دل عليه حكمت وليس المعنى جعله حاكا كما لا يخفى اه وكأنه في فرار عن جعل صيغته فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى اعتقدوه حاكا فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال ما يشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فاقضى الخ) ما اما موصولة اى بالحكم الذى قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاقضى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالجواب لذلك الشيء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولة وجواب الشرط على الشرطية وهى خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتداهو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل مجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لم يحذور صناعى وان قدربان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لم ان قوله امر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو غير قضاء العقل في الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم اه ويجاب بان الاضافة في امر قضائه يمانية سلبنا انها غير يمانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اى تفصيل مقضى قضائه به فيه (قوله في شيء منها) اى في فعل من تلك

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لان السكلام في الحكم الذى لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اى جعلوه حاكا في تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبنى عليه كما عرفت مع امر عقلى آخر يحتاج اليه في التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب في الفعل او الترك فالجواب او الحرمة او الاول فقط في الفعل فالتدب والافان لم يوجد شيئا منهما فالاجابة ان لم يكن خلاف الاول والا فالمسكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمسكروه واسطة وهو الاول ينفي الحرب عنهم او من ادخلهما في الحسن وهو الثانى لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيها انما الحسن عنده عدم الخرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن والقبح بالمعنى الاول كما عرفت



(قول الشارح ضروري) فسره بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجيلة والطبيعة لان ما لا قدرة عليه او المسكره عليه او الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة او غيره فاذن ان يراد انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجيلة بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائماً بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجيلة الشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل الجباح عندهم ولم ينظروا لترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لا نظره فيه لمصلحة او مفسدة ولا لعدم ما بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسبان ما لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ما سياتي وما لا نظره فيه لهما وان اشتمل عليهما وهو هذا فامل لتعرف وجه مقابله بالاختياري وعدم انقسامه الى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل ما لم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة (٩٣) حسنه او قبحه كما في متن المواظف

قلت المراد ما لا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتها فيه على ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف وجعل الموضوع ماقضى فيه العقل وما لم يقض وتبعه الشارح فله درهم (قول الشارح لخصوصه) يعني ان سبب قضاء العقل امر يخصه لا امر يعمه وغيره كما في قوله فان لم يقض العقل الخ وسياتي بيانه (قول الشارح بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى الملعل بالخصوصية وضمر فيه يعود على الاختياري المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة والمفسدة سبب للقضاء تدبر (قول الشارح مقطوع باباحته) قال الصفوي في شرح منهاج البياض لا عند من يجوز التكليف بالمحال

كانتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضاه فيه ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم إلى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعلة

الافعال (قوله ضروري) يطلق الضروري على المسكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله وتركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما لكل الميتة للضطر وظاهر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كاسيحي وفي قوله الصواب امتناع تكليف الغافل والمجاذ الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان التنفس اختياري فلا ينافي جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما إذا ترتب على تركه نحو الهلاك ومندوبا كما إذا ترتب عليه مصلحة ولم يرتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحا كما إذا لم يرتب على فعله ولا على تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يرتب اليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها كما إذا ترتب على تركه مصلحة ولم يرتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضروري مقطوع باباحته الجواب ان تخصيص الشارح وغيره الاقسام الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقصا في الضروري على الاباحة باعتبار الغالب وما لا يجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب والندب ايضا فلا يتخلص بالكلية وبقي ان مقابلة الضروري بهذا المعنى بالاختياري غير ظاهرة لانه ايضا اختياري لان يقال المراد اختياري غير ضروري فامل (قوله لخصوصه) اي لخصوص ذلك الامر الاختياري أي لخصوصية اشتمل عليهما من مصلحة او مفسدة أو عدم اشتتاله على شيء منهما بالانظر لذاته وانه فعل اختياري قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفا يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختياري ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو السكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلا بقول الشارح الاقوى الاختياري لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل في بعض منها لخصوصه واما قوله والاختياري لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق بنقسم او بمقدار اي والاختياري المقضى فيه لاجل خصوصية الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى الملعل بالخصوصية وضمر فيه يعود على الاختياري المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وتركه سبب للقضاء بالندب والكرهه وادراك المفسدة فيه وتركه سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفاءهما سبب للقضاء بالاباحة (قوله فامر قضاه فيه ظاهر) ضمير قضاه يعود الى الفعل وضمر فيه يعود للشيء (قوله فعلة) فاعل اشتمل

وهذا يفيد ان المراد بالضروري ما لا يمكن الانفكاك عنه وبدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله في الهواء المقيد ان المراد بالضروري وهو كون التنفس في الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لا يمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لا ينظر اليها إلا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق (قوله لانه جعل المشتمل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فينبذ لا يكون الحسن هو المأمور به في كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فيحسنة حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مساعضة واعتبرا بالحسن والقبح فيه وفي التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ما قاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجوديا) هذا لا يمنع من وصفه بالحسن

لأنه ليس اعتباراً بأعضاء كبر من زنبق وجبل من ياقوت بل اعتباراً به مفشاً الأثر إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فهو المكلف به على ما هو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري والأثر بعد تعليق القدرة حاصل اضطراب أفعال (قوله) ينبو عنه مقام التعريف) لأنه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه ان ذلك إنما سلم أنه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كأنها فاعل ما هو التعريف الحقيقي لا الماسخوذ من التفسير لأنه في الحقيقة بيان للاسما لا تعريف فتدبر (قوله) وقال العلامة الناصر (الخ) عبارة هو سوابية جزئية لا كلية لأن ليس بعض سور للسالبة الجزئية عندهم فافهم مع ما ذكره الحاشي تبعا لسم ولعل قوله لا ما يؤخذ (الخ) بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاء لكلامه لناصر لقوله بعد ذلك أه ثمن المراد من (٩٤) النكرة الواقعة في سياق التي هو الفعل لأنه في قوته لا انظر البعض إذ وقع في سياق

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجارو المجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على  
 الفاعل منه التي هي أولى من مراعاة قرب المعطوف على الجارو والمجرور منه لانه عمدة بخلاف الجار  
 والمجرور وبقي ان الضمير المضاف اليه في قوله فعله على الفعل فيلزم إضافة الشيء إلى نفسه وجوابه ان  
 الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغاير ولا يشكلك عليه انه نسب  
 هذا الفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لانه الموجود  
 خارجا لاتحادهما خارجا وبجمل الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف اليه المعنى المصدرى  
 لان الاول ناشئ عن الثاني فنظير النسبة واوردا ايضا شرط صحة التقسيم ان تتقابل الاقسام فيه والقسم  
 لمسمى بالندوب صادق بالمسمى بالواجب لاشتراك فعله ايضا على مصلحة والمسمى المكروه صادق بالمسمى  
 بالحرام لاشتراك تركه ايضا على مصلحة فتدبر في هذا التقسيم جعل قسم الشيء وقسماله واجب بانه قد حذف  
 من تعريف كل من المندوب والمكروه قيد استفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ في مقام  
 تمييز قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفاءه عن المقابل الاخر والمخوف لقرينة كالكاتب فتقوله في  
 تعريف المندوب او على مصلحة فعله اى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فخرج الواجب  
 وقوله في تعريف المكروه او تركه اى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فخرج الحرام (قوله فان  
 لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية فالقضية سالبة جزئية لا ما  
 يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لان الفعل نكرة وقع في سياق النفي لانه ما ذكر لفظ البعض رجع  
 للسلب الجزئى في قوله لخصوصه متعلق يقضى اى فاذا انتفى قضاءه من جهة الخصوص لا ينتفى قضاءه من  
 جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهوانتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتعل على القول بالانقضاء  
 فتقوله لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضا بين ما هنا وقوله سابقا وحكت  
 المعتبرة العقل لان هذه القضية مهمة بقرينة قوله وبإستاعة الشرع فإما على العقل فانه يستفاد منه ان  
 العقل لا يحكم في بعض الافعال استقلا ولا الموجبة للمهمة لا تناقض السالبة الجزئية واما ما الجواب به من  
 أن العقل قاض في الجميع إلا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة او مفسدة أو  
 انتفاءها وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل لعموم دليله فانه يقضى حمل قوله

في الحكم ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم أن كل مؤمن في الجنوة كل كافر في الدار مع التوقف في حكمة المعين منهما وهذا يدفع ما قيل بعدم إدراك الجهة بقضى التوقف فكيف قبل بالحظر أو الإباحة وهو يفيد إدراك العقل في ذلك جهة الحسن والقيح ولعله كذلك لأنها ليست لخصوصية الفعل بل لأجل الدليل ويدل على ذلك قول السعد في حاشية العضد المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبيح وهذا لأن في الحكم العام بالحرم أو بالإباحة بل الوجوب نظر للدليل اهـ يعني أن جهة الحسن والقيح أدركها العقل لكن من الدليل العام لأن ذات الفعل (قوله دفع ما ياتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض أيضا بين ما هنا وقوله سابقا وحكمة المعتزلة العقل لأن ما تقدم مبهمة وهي لا تناقض السالبة الجزئية وقيل إن ما تقدم كناية لأنه قاض أم لا لخصوص أو للعموم ولا تناقض أيضا لأن المنفي هنا القضاء للخصوص قد يندبر (قوله) والأصل في تعيين مقضى قضائه) فالخلاف في التعيين أم القضاء

فقطوع به فاندفع الناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لا يخبر عنه أنه تعيين للقتضى به فالقتضى به المعين هنا هو أحد الأمرين بلاتعيين (قوله المفهوم من كلامه الخ) قيداً لمقالة الإباحة (٩٥) بالخطر تقتضى أن المراد بها المأذون فيه

مطلقاً ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعقد أن المراد بالإباحة التخيير في الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيد دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الخطر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التخيير لأنه غاية ما يبدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجباً الخ) إن أراد جواز ذلك في ذاته فسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين فممنوع والكلام إنما هو في ذلك والجمله فكلام سم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا مافية من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف في قضائه فيه لعدم دليله (قوله وكل تصرف في ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا في المواقف وفي العقد الجواب أن

على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لم الوقف عن الخطر والاباحه) أى لا يدرى أنه محظور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أولاً فبإباحة وهما القولان المطويان دليل الخطر أن الفعل تصرف في ملك الله

وحكمت المعتزلة العقل على الإيجاب الكلى لإلانه لا تناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله بما تقدم) أى وهو المصاحبة والمفسدة في الفعل أو الترك واتفاؤهما عنهما (قول في قضائه فيه) أى في ذلك البعض لعدم دليله أى دليل المفترض به لأن الدليل في الحقيقة إنما هو للقتضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه لإدراكه فالضمير في دليله للقضاء بمعنى المقضى به ففيه استخدام أو مقتضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كالتعيين المقضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقض فيه بشئ موجب بالتغليب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيل كما في غير الثالث والاجمال كما فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى الأقوال بمعنى المقولات أى المتعقدات فإن ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وتصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار إلى تعيين الاثنين بقوله الخطر والاباحه (قوله لا يدرى أنه محظور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الأقوال في المقضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولاً فاختلف في قضائه واجيب بأن القضاء قد حل سابقاً على المقضى به فلا مخالفة (قوله مع ما لا يخلو الخ) إشارة إلى أن القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالإباحة استواء الفعل والترك كما في شرح المنهاج للصف وحينئذ فدعى عدم الخلو عنهم ائتموه لجواز كونهم واجبا ومدوبا مثلاً لكن خفيت المصلحة أو المفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً على هذا فوله أولاً فبإباحة ممنوع أيضاً الجواز أن يكون واجبا ومدوبا مثلاً (قوله أولاً) أى مع وجود الحكم لذلك الفعل في نفس الأمر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وما القولان المطويان) الضمير للخطر والاباحه المفهومين من قوله فمحظور قوله فباح كما يرشد إليه قوله دليل الخطر فهو نظيراً عدلوا هو أقرب للتقوى قال في المنهاج وشرحه للبديشى الأفعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الخلفية والشافعية محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الإمامية من الشيعة وإنى على بن أبى هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ الأشعري وأبو بكر الصيرفى وفسر الإمام توفيقهما بعدم الحكم واستدل على هذا بأن الأحكام متفقة من السمع حيث لا شرع لاحكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التزلزول وتسامي قاعدة الحسن والتج عقلوا الأولى أن يفسر التوقف بعدم العلم لا يدرى أن هناك حكماً ولا وإن كان فلا يدرى هو إباحة أو لا وذلك لأن الحكم قد علم عند الشيخ الأشعري فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الخطر) لم يتعرض لإبطال الأقوال المذكورة لظهور أخذها بمسابق له فانه ساق استدلال الأصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقضى ذلك بطلان دليل الخطر والاباحه إلا أن من بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لا تنفائه حيثئذ (قوله إن الفعل تصرف الخ) أى وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وإيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد

حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع فانها تنبئ على السمع ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقيح النظر في مرأة الغير والاستغلال بجداره والاصطلاح بنساره

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلم يلزم له أن كان خلفهما عبثاً أي خالي عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليلهما وأشار بقوله أي البدنة إلى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهاءنا أي كابن أبي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الأفعال قبل الشرع إنما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ابتغوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أي كالأشعري فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أي كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ )

مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الإذن (قوله فلم يلزم) نظم القياس هكذا لم يلزم له الفعل كان خلفهما عبثاً والثاني باطل بفطल المذهب فثبت نفيضه وهو أنه مباح والجواب بالمعارضة بأنه ملك الغير فيجزم التصرف بالجل بأنه بما خلة في تشيبه فيصبر عنه فيثبت عليه وأخلق لغرض آخر لا نعلمه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال في الاول إذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فإن فيهما حكماً لا يكون إلا عن دليل (قوله في الأفعال قبل الشرع) تنازع الحظر والاباحة وعموم الأفعال بخالف المذهب المعتزلة أيضاً لانهم إنما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويحتاج بان أُل للجنس أو للعبد فلا مخالفة (قوله إنما هو لغفلتهم) بحث فيه بأنه لا يمتنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لأنه صدر عنه تحقيقاً والقول ينسب لقائله وإن اعتقد غيره غلطه فيه والجواب أنه لم يرد النفي حقيقة بل حكماً أي أنه في حكم المنفي عن ذلك البعض لأن صدوره عنه في حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعد (قوله عن تشعب) أي تفرع ذلك على أصول المعتزلة فيبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقض فيه العقل لخصه به بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع انهما تاركان للصحة والمفسدة والقرض انتفاؤهما إلا أن يقال المراد بأصولهم ههنا جرد ثابت الحكم قبل ورود الشرع (وهاهنا فائدة جليلة) وهو أن المصنف ذكر في طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة الغفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال أن مذهب يحيى عن هذا الإمام في الأصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى أن أبا سهل الصعلوكي سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أي دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أغضب بكلام رأيته للقاضي أبي بكر في التقريب والارشاد ولا استأذ أني اسحق الاسفراييني في تعليقه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالوجوب عقلان بعض فقهاء الشافعية من الأشعرية قال اعلم أن هذه الطائفتين أصحنا بنابن سريج وغيره كانوا قد برعوا في الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم وقرؤهم بحسب شكر المنعم عقلاً فذهبوا إلى ذلك غير عالين بما تؤثر في ذلك هذه المقالة من قبيل المذهب قال المصنف وأما الغفال فقد قال في حقه الحافظ ابن عساكر أنه كان مثلاً عن الاعتدال قائلاً بالاعتزال في أول أمره ثم رجع إلى مذهب الأشعري أه وذكر الشيخ أبو محمد الجويني أن الغفال أخذ علم الكلام عن الأشعري وأن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه (قوله للعلم به) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أي أصولهم (قوله أي كما تقدم) أي في قوله بل الأمر موقوف إلخ (قوله والصواب امتناع) أي استحالة عقلاً في الثلاثة وقد فرقوا بين التكليف بالمحال والتكليف المحال بأن الاول راجع إلى المأمور به والثاني راجع إلى المأمور كتكليف الغافل

اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الإذن ( قول الشارح فلم يلزم) نظم القياس هكذا لم يلزم له الفعل كان خلفهما عبثاً والثاني باطل بفطال المذهب فثبت نفيضه وهو أنه مباح والجواب بالمعارضة بأنه ملك الغير فيجزم التصرف بالجل بأنه بما خلة في تشيبه فيصبر عنه فيثبت عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ( قول الشارح عن تشعب ذلك إلخ) ووجه ما مر من ثبوت الحسن والقبح في ذلك أيضاً لا نذاته بل للدليل العام ( قول الشارح مراده به نفى الحكم إلخ) فإن قبل الحكم بعدم الحكم حكم ولا شرع فيكون عقلاً قلنا المراد بالأحكام المنفية قبل الشرع الأحكام الخمسة وهذا ليس منها وقول السعد الراد بنفى الحكم عدم العلم فليس حكماً لا يوافق تفسير التوقف بالقطع بعدم الحكم كاهو كلام الشارح ( قول المصنف امتناع تكليف الغافل) أي امتناعه عقلاً وعبر كثيراً بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل والا فالمراد نفى تعلق خطاب غير وضعي به ( قول المصنف أيضاً امتناع تكليف الغافل إلخ)

أما الأول وهو من لا يدري كالناثم والساهي فلا ن مقتضى التكليف

وهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذلك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من من قبيل والتكليف المحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجأ فان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فانه لا فرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سيأتي عدة من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزته المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل هـ وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلة عن ذلك التكليف هـ وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن يصدق به وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا العاقل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات (قوله أما الاول) أي أما امتناع تكليف الاول ويمكن التقدير في جانب الخبر أي أما الاول فامتناع تكليفه أو فامتناع تكليفه لأن الخ وهو أوجه لثلاث يارم نزع الخلف قبل الوصول إلى الماء. ولما وافقه كلامه في الثاني (قوله وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالمنحون ونقي تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كتابة عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول الاسنوي تكليف الغافل كالساهي والناثم والمنحون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف في المنحون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدي بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعي من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسببه في ازالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مرت الإشارة اليه في تعريف الحكم ولو عبروا بدله بتعلق خطاب غير وضعي لم يحتاجوا إلى اعتذار (قوله فلا ن مقتضى التكليف) أي المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف به

الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل أصلا أي لأن الاجاء يسقط الرضا والاختيار معا ويتلوها تكليف المكروه فانه يدري وله مندوحة بالصبر على ما أكره به أي لأن الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعد مما تليها انتهى بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوي (قوله المراد بالمقتضى ما يطلب الخ) هكذا فسر العنبد

(قول الشارح امتثالا) أى مطاوعة الامر والنهى كذا فى شرح المنهاج الصغرى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام مافيه كلفة فالماضى به ملزم به والمفعول اتفاقا أى لانظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملزم إذ الاتفاق لا حاجة فيه إلى الزام وقد يقال لما كان ثمره التكليف اختيار المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامتنال فالمقتضى بمعنى المطلوب او اللازم عبارة العضد لصح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتنال وانه محال إذ لا يتصور من لا شعوره بالامر قصد الفعل امتثالا للامر اى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وإمتثال اى ابن الحاجب امتثالا للامر لان الغافل عن الاهمى بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فبه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتنال للتلويهم ان ذلك إذا جاز فرماعلم الله منه ذلك فسكفه به لا يكون تكليف محاله وقوله وإنما قال الخ بقيد ان المراد بقصد الامتنال ان يفعل لانه مطلوب منه لاتفاق وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر والنهى فهذا القدر لابد منه فى كل فعل سواء كالى كفا ولا حتى تنفنى الغفلة اما ملاحظة الامتنال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامتنال المنانى للغفلة وهو الامتنال بالقوة بان يكون بحيث تووجه إلى موجب

### بالشئ الاتيان به امتثالا

(قوله امتثالا) اقترعا لان مثل بوزن ضرب أى قام واتصّب أو امثل أمره أى احتذاه أى أقدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامتنال بأمر ثلاثة الأول أنهم فسروا الامتنال بالاتيان المأمور به على وجهه أى كما امر به ففهموه مفهوم ما قبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا لانه فالصواب ان يقول مع قصد الامتنال • الثانى أن يكون الامتنال اى قصده من مقتضى التكليف بخلاف المأمور في تعريف الحكم وما سياتى في تقسيمه وتعرين الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل من غير تقييده بقصد الامتنال • الثالث ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتنال في الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر في حصول الثواب على ما باتى في مسألة لتكليف لا بفعل وهنا اعتبره فى الاتيان بالشئ المكلف به كما كان الشئ أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره لا امتثال فسر به بعضهم في مقام يناسبه لاجمعهم وقد سرفغير ذلك مع انه فى تقرير الاشكال الثانى حل الامتنال في عبارة الشارح على قصده فوافق ماصو به وبانه إذا عرّب امتثالا لمفعولا لاجله افاد معنى القصد قطعاً إذ لا معنى للاتيان بالشئ لاجل الامتنال إلا الاتيان به بقصد الامتنال فيكون معنى ماصو به فلا يصح تقييده الفائدة على جملة مفعولاه ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لاسلم ان الامتنال بالتفسير الذى ذكره مفهومه مفهوم ما قبله حتى تنفنى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشئ بكونه على وجهه أى كما أمر به واطن فيا قبله عن هذا القيد فتغاير المتغير والمطلق والمقيد وذكر المقيد بعد المطلق بقيد تقييد المطلق فتفى

الفعل لعرف انه الخطاب وان كان ككفا فلا بد فيه ان ياتى به قاصد انه الانتهاء فان اتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا يمتو الفرق بين الفعل غير السكف وبين المقتصد التكليف به من حيث نفسه لان عيه هى المقصودة فتى اتى به مع عله بالخطاب فقد اتى بالواجب بخلاف السكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه عدمه ثابت قبل لادخل له فيه وإنما كلف بالسكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور بالسكف فهو

الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كلف قاصدا الامتنال بالفعل أئيب ولا فلا إذا السكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشئ هو المقصود ولا يدخل للسكف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكن ان ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامتنال بالترك قائم مقام كونه فعله إذا عرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به هو ترك الترك ولا يتوقف على قصد الامتنال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كدها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتنال ومثالث عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى يدلتم كلام المصنف والشارح هنا وفى مسألة لتكليف لا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف فى شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره اى ولا لكان النهى طلبا بل بتصد عدم الاول فان فعل غير قاصدا به الانتهاء كان امتثالا وان فعل غير غير قاصدا الانتهاء يمكن امتثاله لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا لبيان لنا الفرق بين تحريم الشئ واجباب السكف عنه فان اجباب السكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل السكف الذى ان شرطه اقبال النفس عليه ثم كدها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وإنما الفعل هو المحرم فلا يائى إلا به انتهى فانه فيفدان المكلف به فى السكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعدم حصلا للامتنال إلا ان ما تقدم ادق واجهه وهو ما عليه المصنف فى هذا الكتاب

وقد يكون ما في شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكلف به (٩٩) المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر

لك انتاج دليل الشارح  
للمدعى سواء الامر والنهى  
واندفاع ما قاله الناصر هنا  
وتحير الناظرين في هذا  
المقام هذا قال السعدى في  
حاشية العضد المراد به ولم  
الفهم شرط التكليف أن  
يفهم الخطاب قدر ما يتوقف  
عليه الامتنال بأن يصدق  
بانه مكلف والازم الدور  
وعدم تكليف الكفار  
فعلى هذا الحاجة الى استثناء  
التكليف بالمعرفة أو النظر  
أو قصد النظر وامثال ذلك  
اه (قوله فلا بد من حذف  
المطلوب) هو الفعل امثالاً  
للامر أو النهى أى مطابقتها  
ولها لا اتفاقاً قوله الاتيان  
به يحتمل اتفاقاً فزاد امثالاً  
للدفع ان المراد ذلك فلا  
يكون تكليف محال كما  
تقدم عن المضدوبه تعلم  
فساد قوله وأما ان يراعى  
مع تعاقبه بقوله فان  
الامتنال الخ فان ذلك ليس  
مراداً منا (قوله يرد الخ)  
هو رد فساد كونه على  
الوجه المذكور مأخوذ  
من امثالاً وان كان ذلك  
هو المقتضى تدبر (قول  
الشارح وذلك يتوقف  
الخ) أى الاتيان امثالاً  
للامر يتوقف على العلم  
بالامر فالتكليف به قبل  
العلم بالامر تكليف محال

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقضته  
ضمان ما أتته من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة في زمان غفله لو جود سببها

الفائدة ممنوع عن الثاني يمنع ما ذكره من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم  
وتقسيمه وتعرين الامر والنهى من ان مقتضى هو الفعل لا ينافى ان الفعل على وجه مخصوص وإنما أطلقوه  
لأن إطلاقه كافى في المقصود الذى هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهى حصول ذلك التمييز مع إطلاقه  
وعن الثالث بان المصنف والشارح لم يصرحا بانه لا فرق بين الامر والنهى غاية الامر انهما أطلقوا ولا  
تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ما هنا بالامر لكنه يشكل على هذا الجواب  
قول الشارح وان وجب عليه بعد يقضته ضمان ما أتته من المال لدلالته على التعميم وعدم اثبات الدليل  
للمدعى بتمامه فلا يتم الترتيب فلا يحسن ان يقال ان المراد بقصد الامتنال المذكور هنا أعم مما بالفعل  
وبالقوة والمراد به فيما يأتى ما هو بالفعل فلا يخالف أو ان ما هنا مبنى على اختيار غيرهما وما ذكرناه يأتى  
مبنى على اختيارهما ما ملخصاً ولا يخفك التكليف ببعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهاءنا  
ان من أتى بالواجب مثلاً غافلاً عن ملاحظة الامتنال غير متصور له يخرج عن العهدة وهو ينافى اعتبار  
الامتنال في مقتضى التكليف (وأوجب) باحتمال مخالفة طريقي الاصوليين والفقهاء في ذلك وباحتمال  
للتوفيق بان المراد قصد الامتنال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علة اتيانه بالفعل لاحظ انها قصد  
الامتنال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضاً (قوله) أى الاتيان  
به امثالاً أو الامتنال (قوله لا يعلم ذلك) أى التكليف (قوله) فيمتنع تكليفه) أى به مع تقدمه توطئة لما بعده  
اعنى قوله وان وجب وبحت قيمة الناصر بان توقف مقتضى التكليف بالثبوت وهو الاتيان به امثالاً  
على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما  
هو شرط ومقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطاً في التكليف اه وقوله لا يستلزم الخ أى الجواز  
ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امثالاً قال سم ويمكن ان يجاب بان معنى ان  
يفتضى التكليف الاتيان بالثبوت امثالاً لأن المطلوب بالتكليف ذلك كاتقدم والاتيان بالثبوت امثالاً  
غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم  
لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف بالمحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امثالاً بعد  
الاعلام به فاما يترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذلك لم يخرج عن انه  
تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام  
الذى نتمعه وان دفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لا ينافى ما ذكرنا من ذلك في التكليف من مجرد كونه  
شرطاً في مقتضاه بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة في التكليف به املخصاً وهو حاصل الجواب  
منع قول المعترض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ بان لا ينسلخ عدم الاستلزام لانه لو وجد التكليف  
بدون العلم كان تكليفه بغير مقدور وتكليفه لا فائدة فيه وأجاب التجارى بجواب آخر وهو ان الكلام مفرغ  
على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب اقدفان أفعال الله لا تعمل  
بالتأثير وان اجيب بان الثمرة تابعة لأفعال الله بالنظر الى المكلفين الى الحق تعالى لتعالیه عن ذلك  
وعن أن يعيئه شئ على شئ (قوله) بعد يقضته أى زوال غفله (قوله) من المال) اخراج غير المال كالخزرة  
المحترق موقد الميتة فانه لا ضمان فيه وان امتنع انفاقه (قوله) من الصلاة) أى مثلاً (قوله) لو جود سببها) قد

فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن  
لان الكلام فى كونه الآن مكلفاً وقد عرفت استحالة على ان يصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة

(قوله اشتغال به منة الخ) خطاب الوهم المرتعلق بجعل فعله للوجوب بعد الآن على الولي في اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أى دخل وقتها (قوله محل اتفاق) في كلام الاسنوي ما يفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لانه لا ينظر للسبب وإنما ينظر لحالة الشخص وهى لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فيصداقان (١٠٠) فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف في منع المواعيف بعيد التبيان فانه قال

وأما الثانى وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألجى اليه كالملقى من شأق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه يمتنع عن الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان القاعدة في التكليف بما لا يطاق

يترحم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هناسيتين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقضته وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة وهو من قبل خطاب الوضع وجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كإلزامه من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لا بد ان يكون تقدره أى امتناع تكليف الاول مثلا كإبائه (قوله وهو من يدري) انما يقيد به من يدري لثم المقابلة وبين الغافل والإلزام حاجة في تفسير مفهومه الى هذا التقيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدري فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيصداقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) أى لاسعة من ندحت الشيء إذا وسعته (قوله عما ألجى اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله ألجى اليه في تعريف الملجأ في دور ودفعه سم باوجه منها ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحى أى الشخص المعروف بهذا الاسم والنجى اليه بالمعنى اللغوى (قوله يقتله) صفة لشخص جرب على غير من هوى له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جربا على مذهب الكوفيين لان اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى وأحوال منتظرة من الضمير في الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضميره للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) أى عادة وكذا قوله يمتنع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) أى لا تنفاه لازمهما من التمسك من الفعل والترك لانها صفة هامة يمكن منهما التمسك منهما متنفذ واجب الوقوع وغمته (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هى القدرة فلا يطاق هو ما لا يتحقق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو الحال لذاته كاجمع بين الضدين أو امتنع للنفس مفهومه وهو الحال لغيره كتحليل الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهى الاختيار هل ياخذ في الاسباب جارية في تكليف الملجأ فذكره الشارح من رد تكليف الملجأ لا تنفاه فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل قال سم مادعا اولامن أن مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من افراده أى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى

فاذن المراتب ثلاثة بعد ما تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولا مندوحة له يتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافى له لاستوائهما في نظر الشارع اه (قوله أى لاسعة) يقال ندحت الشيء وسعته (قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجأ لا يدخل له في القتل أصلا فهو آلة محض لا يدخل له في دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه اصلا (قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العوض منه كل من منع تكليف الحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف الحال ايضا لان تكليف الحال قد يكون لا يتلوا وهو معدوم هنا اه فافاد ان

القاتل به هو البعض الآخر من جوز تكليف الحال قول الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف الحال هذا لانه عر عنه بما لا يطاق لان حاله لعدم الطاقة أى لعدم صلاحية القدرة للتعلق به فالقاتل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك مانع عنده في القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فإبني ملاحظ بعنوان الغافل والملجأ والمبنى عليه ملاحظ هنوان ما لا يطاق واعلم أن هنا مقدمة لا بدك منها وهى ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اختلفوا في التفرقة بين اسائل المتشابهة



بعنواناتها المستقلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلطته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للتكليف به وهو الامتناع إذ قدرته صلاحه له إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمثل ومثله تكليف ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا يصلح قدرته للتكليف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومثله المكروه الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالاكره وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومثله الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرته أصلاً بالاجمال فكل مسألة من هذه المسائل لا بد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الأمر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدي والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى أن هذه الدقائق إشارة خفية جداً لا يفتطن إليها إلا واحد بعد واحد والجم الغفير يحملون إشاراته لعدم الإحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويستغلون بعد ذلك بالقليل والقال وهل بعد ذلك يمكن أن تفهم هذه المراضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدي الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة في المسئلة الأولى بقوله الاتيان به امثالاً فالحال هناك هو الاتيان امثالاً للأمر والنهي إذ كيف يمثل الأمر والنهي من لا يعلم أمره ولا نهيها فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكراً (١٠١) ولا ملجأ وإلى محل الاستحالة في

الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت بقوله لا مندوحة

من الاختيار هل يأخذ

هذا من افراده وأشار هذا إلى أن القول الاول استثاؤه عن جواز التكليف ما لا يطاق لا تنفاه المعنى المحوز له عنه ومنه هنا يؤخذ من المناقاة التي ادعاها آخرأ وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره العضد وغيره لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينه وبين غيره من افراد التكليف بالمحال كالتكليف بالجمع بين الصدين وهو صعب جداً وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فإنه قال وذلك كالملقى من شاقق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعل وحر كته كخر كته المرتشاه وقدي يؤخذ منه الجواب عن الثاني لأنه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتنا ملها ولا يخفى أن فرد الشيء يسرى إليه الحكم بما ندرج هو فيه فإذا الحكم على الكلى أو العام يحكم حكم على سائر أفرادها إلا أن يدخل الثاني تخصيص فامعنى أفراد فرد منه بآبائ الحكم للمرة ثانية بناء على أن ذلك السكلى أو العام فان ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقضية للغايرة فقول له لجواز أن يبنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعتراض الناصر أيضاً قول الشارح بناء على جواز الخ فإن البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لأن الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس التمييز الخراجه وأجاب سم بأنه لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذلك فيثبت له حكمه كأمراه وفيه ما مر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ في التكليف بالمحال كون الملجأ إليه محالاً وقد يكون واجبا قلت الممكن

ذلك المضد بتكليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع في مسئلة المكروه بقوله فإن الفعل لا كراه لا يحصل الامتناع به فالمانع فيها هو الاكره المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم العقلة وقد أخذ هذان العنود عنه بالمكروه (قوله الاولى ان يقول الخ) قد عرفت ان معنى العبارة ان ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليف ما لا يطاق لفهم ان هذين من افراده يقول الشارح بناء الخ بيان محل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فألا يطاق لا يتعلق الخ) أى لا يطاق هو ما لا يتعلق الخ كما في الناصر يعنى وما هنا لا يتعلق به القدرة فهو بما لا يطاق وفيه ان لا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحيث قد يمكن الأخذ في المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لاختيار ولا رضا ولذا قال في منع الموانع في بيان الملجأ وذلك كالملقى من شاقق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفعله وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعل وحر كته كخر كته المرتشاه (قوله وأن الفائدة في جواز التكليف الخ) فيه أنه لا معنى من اختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فإدرا به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا يرى مثل هذه السكليات في جانب المصنف والشارح إلا كصير ذباب أو طنين ذباب (قوله وان ههنا شيئين الخ) هذا كلام ظاهر لان تكليف الغافل كتكليف المعدم بلفرق وقد قالوا انه تكليف محال لان التعلق بلامتعلق محال وههنا كذلك إذ الغافل لغفلته لا يكون مطلوباً

(قول المصنف وكذا المكره) قد عرفت ان الكلام في الجواز والامتناع العقلي وان كل من الغافل والمجانب والمكره التباين لان الكلام في كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عموم غيره له إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب الثلاثة كما مر فما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان المجانب من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه كلام لا من مثاله الا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت ان الاجام يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله) ايضا وكذا المكره قد عرفت انها كفتوا في بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يتمتع تكليفه بان باقي بالمكره عليه امتثالا اي بفعل الفعل الذي يفعله للاكراه امتثالا والامتناع يستلزم الفعل مطاردة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اي لا يحصل له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا ينافي ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما اذا اكرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشنج مثلا فان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما اذا اكرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه تبة الدفع عنها اذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه اسكان له مندوحة والغرض خلافه لان له مندوحة غير مكره لذهو راض بالايقاع على الوجه الذي ارادوه وقد (١٠٣) عرفت ان المكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضا

كلامه في فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعي الشرع أصلا فخرج ما يكون فيه وجه لموافقة فالحاصل ان الكلام فيمن أي بالمكره عليه الذي لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكره عليه امتثالا وهو محال (قوله) يقتضي كل منهما ان موضع النزاع الخ هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين

في المقدمات متبعية في تكليف الغافل والمجانب وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما اكره عليه إلا بالصبر على ما اكره به يتمتع تكليفه بالذات قد يجب لشيء كعلتق العلة الموجبة به كالأقلام من شاطئ ويستحيل الآخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل (قوله) في المقدمات يعني ما يتوقف عليه المأمور به (قوله) وكذا المشار اليه الغافل والمجانب اعتبار تأويله بما ذكر (قوله) وهو من لا مندوحة له لاختفاء في ان كلام الشارح في تعريف المجانب وتعريف المكره صريح في تعبيرهما هو ايضا صريح بكلام المصنف في منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثا كل منها ابعدا تلتها على ترتيبها في المراتب فالبعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف المجانب فانه يدري ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدري وله مندوحة بالصبر عما اكره عليه إذا علمت ذلك علمت ان مقاله المصنف والشارح لا يلائمه ما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان المجانب قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لئسكة وهي هنا مخالفة للمجانب كغيره بضمف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله) وهو من لا مندوحة له قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور وجب بما تقدم في المجانب اه سم (قوله) يتمتع تكليفه بيان لوجه شبهه واحترز عما قد يترجم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمكره عليه او بتقيضه اي بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كالامتناع هناك النفي لسلك من المتعاطفات قال السكال فيه امران الاول ادعوى الخلاف في تكليف المكره بتقيض ما اكره عليه

قوله بالاكراه يأتي جميع ما ذكره ولا أدري كيف اجتزأوا على مثل هذا الكلام بمنص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثاني بقوله بان يأتي بالمكره عليه الخ فتأمل (قول الشارح يتمتع تكليفه) سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأي الاشعري المنقول عنه في الكتب الغير المشهورة أو قبله اه ويقطع وقت الفعل على ما هو رأي المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحمل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجمع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التي تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد في حاشية المصنف فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان التكليف لا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى ما لا يطاق هو الذي يتمتع تعلق القدرة الحادثة به فسكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث بما يصح تعلق القدرة به بطوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث تمييز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بآثره ولا خفاء في وجوده قبل الفعل وإلا لم يصح احدهما وما نقل عن الاشعري ان يكون التكليف انما توجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشيء في المستقبل ولا خفاء في انقطاعه بعده والا لكان

منوعة

تكليفا بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بطلب وهو غير تجزئ التكليف وأما ما قاله يعني العضدي امتناع بقاء تجزئ التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فغلطه فان المحال إيجاد الموجود بدو وجود سابق لا بد وجود حاصل بهذا الإيجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لانسل ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال في التلويح ه فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها متمتع ولا تكليف بالمتمتع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التحكم من التركيب لانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة التحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لاني في كون الفعل مقدور واختار له بمعنى محجة تعلق قدرته و ارادته وقصده الى إيقاعه و اما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده وبه يدفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة متمتع ومعهما واجب فلا تكليف الا بالمحال اه هذا هو الكلام الذي قيل في كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفي كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لا دخل للاكراه في شيء من المنع والاجازة في هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للاكراه

بالمكره عليه أو بنقيضه ( على الصحيح ) لعدم قدرته على امثال ذلك

ممنوعة فقد حكى إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما اكراه عليه كالتكليف بترك قتل المكافى عدوا أو أمة الثاني فان قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكره وعلى القتل أنه يتمتع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره وحال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره وقدموا تفهيم إمام الحرمين على انقطاع التكليف حال المباشرة مع ما قائل بتكليف المكره وذلك يقتضي أن موضع النزاع غير ما ذكر وهو أن الفعل الذي اكراه عليه قبل صدوره لداعي الاكراه هل يجوز علة تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثاني لانه الاول خلافا للشارح في الامرين اه والجواب عن الاول بما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض الفعل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الاثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لا يثارة نفسه ومعنى التكليف به من حيث النهي عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثاني أن تخصيص المكره بالذكر لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يصح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض الثاني من أصله ماسيأتي من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف إنما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود في المكره حتى في تلك الحال فالتخصيص بالمكره لا غبار عليه (قوله على

على وجه الامتثال تضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع التقيضين فالحق أنه لا دخل لشيء من هاتين المسئلتين في مسئلة تكليف المكره أصلا وبناء على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيستضح ذلك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على أنها القوة المستجمعة الشرائط التي تمنع تعلقها بالقيدين كما هو رأى الشيخ الأشعري ومتابعيه بل بالمقدورين مطلقا وكونها قبل الفعل بناء على أنها مجرد القوة الفضلية كما هو رأى المعتزلة لا يتمتع لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيجمع

الشيخ ذلوا وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكن الفعل مقدور فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل أما الملازمة ظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم المكان اجتماع التقيضين ( قول الشارح بالمكره عليه أو بنقيضه قبل ) أو بمعنى الواو لوقوعه في سياق التي معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ التارك انما يكون نقيضا إذا وقع زمن الفعل لا لشرائط الاتحاد في الزمن من التناقض كما هو معلوم من الوحدات الثمانية المشتركة في التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للاكراه او لا ولو كانت بمعنى الواو لا فادوات ان امتناع تكليف المكره للجمع بين التقيضين وليس كذلك وأيضا مدافى مقابلة القول الآتي فليتأمل وانما زاد الشارح التقيض أخذ من التشبيه بالمجاو من قول المصنف واثم القاتل الخ اذهو دفع ما ياتوهم من انه اثم لتكليفه بالتقيض ( قول الشارح لعدم قدرته على امثال ذلك ) المراد القدرة التي تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعلق بالفعل وقت التكليف به الذي وقيل الفعل لا يفرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للاكراه فلا قدرة لتصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بان ياتي به مطروقة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد محجة تعلق قدرته و ارادته وقصده الى إيقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل لا كراه (قول الشارح على امثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه وجه عدم قدرته عليه ان امثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتي بالفعل الواقع لا كراه اختيارا وطاوعا ولا مراما (قول الشارح فان الفعل لا كراه لا يحصل الامثال به) فتكليفه حينئذ معناه ان يطلب منه ان يحصل الفعل الذى هو واقع لا كراه على وجه الامثال وهو متمتع عقلا لانه تكليف بجمع القبيضين (قول الشارح ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وانما قال معه لان نقيض كل شيء رفعه فيلزم ان يقع في زمن وقوع ذلك الشيء إذ يشترط في التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وعبارة أخرى وهو أن الاكراه على الفعل الاكراه على ترك الترك اذ لا يمكن ترك الفعل مع الاكراه عليه (قول الشارح فانه يتمتع تكليفه حالة القتل لا كراه بتركه) لما كان الائتم لو ترتب يترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيأمر وقال هنا حالة القتل لمسائتي وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو الاكراه على (١٠٤) ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يتمتع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان

يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا في زمنه لانه بنقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لا شترائط اتحاد الزمن في التناقض لكن لما كان الكلام في تكليف المكره الفاعل ما اكراه عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون في زمن

فان الفعل لا كراه لا يحصل به الامثال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يتمتع تكليفه حالة القتل لا كراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو بجمع عليه

امثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) لا كراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كسائتي في المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكره (قوله لا يحصل الامثال به) البلاء متعلقة يحصل ويجزرها على ادنى الفعل فالمعجوز عنه هو الامثال وان وجد الفعل بدونه واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض ولا لزم الجمع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضمير ان الفعل المكره عليه وأشار بقوله معه الى امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يتمتع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجه ان التكليف عند اصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة في حق المكره وغيره والانتفاء الذى يخص المكره الانتفاء حار المباشرة كامر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المقهرم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذى يجب بقتله القود دفعه غيره الى قتله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لمعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لواظ فيه إذ بما يقابل في غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاختف الضررين (قوله لا كراه) صلة القتل والام غالية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمكره عليه وتركه بل اقصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره اذا كان المكره على قتل المكافئ ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلاى شيء تعلق به الائتم فاجاب بما حاصله ان الائتم تعلق به من حيث الايثار اى تقديمه نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المكره له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافئ (قوله الذى هو بجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الابراد اذا

يقع فيه الفعل واللام يكن نقيضه فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل كان والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضا أنه وجد منه الفعل لا كراه وقلنا ان هذا الفعل لا كراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيدوا لإقتاتك وانت مكلف لان نقلته ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يوجب الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قاله فقول الشارح يتمتع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام فان المكلف بالنقيض فاعل لا كراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليأمل حتى يتبين انه ليس مبني على أن التكليف مع الفعل وانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لانت تعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

(قول الشارح الذي خيره بينهما المكره) أشار بهذا إلى أنه لما لم لا تنفاه الاكراه على الاثر فائده انما هو لاختياره الاثر فان ذلك الاختيار لا دخل للاكراه فيه اصلا وإنما كان اختياره هناموئما دون اختياره لشرب الخمر مثلا لاستمرار المقتول في القتال في نظر الشارع كما قاله في منع الموانع والحاصل أن جهة الاكراه لا تثم من ناحيتها الا ترى الاكراه الذي لا يثار فيه لاحد المستويين في نظر الشارع كيف اتفق فيه الاثم وجهه الا يثار الاكراه فيها قاله في منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الاثر) قال لمصنف في منع الموانع اصل القتل لعقاب فيه والقول المخصوص فيه عقاب انضمامه الاختيار وهو يثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فله اختيارا فيأثم به المراد بالمخصوص الذي فعله الا يثار فيه لم يكرهه على أن يفعل للا يثار وإنما كرهه على القتل بقطع النظر عن أن يكون للا يثاره وحاصله انه مكلف بعدم الا يثار الذي هو مختار فيه وكان لا لازمالترك الذي هو التقيض لكن امتناع التكليف بالترك لو وقع بتقيضه والا يثار متحقق مع الفعل فليتامل (قول الشارح وقيل يجوز أي عملا بتكليف المكره) (١٠٥) تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف

حال الفعل على ما هو أصل الاشاعة لان هذا القول لهم كما سيأتي لان هذا القول مبني على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على امكان الامثال وعدمه وبالنظر لكن التكليف حاصل مع الفعل يمكن الامثال لان المطلوب اليجاد بوجود حاصل بهذا اليجاد لا بوجود سابق نعم علمه اشكال آخر تقدم (قول الشارح وبقيضه) ي مع اكراهه على التقيض الآخر كما هو الفرض لكن لامع التكليف به إذ لا يتأتى الجمع بين التقيضين (قول الشارح بان يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع) فيه ان هذا ليس بالمكره الذي الكلام فيه

(لا يثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله اقل هذا ولا تقتلك فيأثم بالقتل من جهة الا يثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما اكراهه عليه او بتقيضه

كان متفعا عليه بن الحصين (قوله لا يثاره نفسه بالبقاء) هذا لا يتأتى إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الا يثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به موقوفا نفسه إذ لم يمثل إلا لا يجب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذي خيره بينهما المكره) نعمت لمكافئه والماء في خيره ليست عائد الموصول بل تعود على القتل والعائد الضمير في بينهما وهو غير مطابق للموصول وصور اب العبارة ان يقال الذي خيره المكره بينهما وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام الى الجواب بان الذي مثنى في المعنى صفة للبقاء في المذكر والمقدر مضافا الى قوله متفعا عليه بدليل آتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما واجاب سم جواب اثر التكليف عليه ظاهر (قوله فيأثم بالقتل) قال الناصر الصور اب ان يقول فيأثم بالالا يثار لا نه سبب الاثم على هذا القول لا للقتل لانه غير مكلف به لا بتقيضه لاحال مباشر تهالمقدمه الشارح واقتضاه لان القدرة انما وجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهي بالا يثاره نفسه أي بالعزم على ذلك فلا يثار له ما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ما ذكره موافقة كلام المصنف في منع الموانع فهو انما صرح براد المصنف هنا اخذ ان كلامه في منع الموانع حيث قال بعدم كراهه فخره أي القتل وجبتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجه الا يثار ولا كراهه فيها ثم قال اصل القتل لعقاب فيه والقول المخصوص فيه عقاب لضمه الاختيار وهو يثار نفسه على غيره ما هيذا نص في ان الاثم بالقتل من جهة الا يثار كما قال الشارح وبه يقين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل يثار نفسه ولا ينهض ما ذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا يتأتى التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الا يثار وما جعله الاثم بالعزم على الا يثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح في حال المباشرة المستدعي لفرض كون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا يتأتى اثم بالقتل ايضا من جهة تضمنه الا يثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكره بما اكراهه عليه)

(١٤ - عطار - أول)

وهو المكلف بان يأتي بالفعل الواقع للاكراه امتثالا مع ان هذا المندوحة وهو الاتيان به لداعي الشرع فليس مكرها فاما الترجيح فيبدان هذا القائل انما فرض كلامه في غير المكره المكلف بان يأتي بالمكره عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه في حقيقة المكره أي الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتي به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه في المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسئلة والثاني فهم ان المكره عليه ما اكراهه عليه أي طلب ان يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا وليس ذلك حقيقة تكليف المكره فهو خلاف التحقيق (قول الشارح وبقيضه صابرا الخ) فيه انه خارج عن محل النزاع لاننا قلنا انه أي الفاعل للاكراه غير مكلف بالتقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم أن يكون المراد ان المكره من حيث انه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بتقيض ذلك الفعل الواقع فلا يلزم الجمع بين التقيضين الا ترى الى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بتقيضه مفعلم من توجيه هذا القول في هذه المسئلة ايضا انه فرض كلامه في

غير المكروه المكلف بالقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكروه الذي يقال فيه انه لا يكلف بالقيض وهو الواقع منه الفعل لا كراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعا منه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله ايجاب الامتناع عليه بصره فان لم يصبر فلا يوجب عليه وذلك كصوم المريض (١٠٦) والمسافر فانه ان اختار فعله في المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا

لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكروه عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بقبضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة

يعنى قبل التلبس في المكروه عليه فالقول الثاني معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه معروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سيذكره الشارح من انه لا خلاف بين القولين على ما يأتى (قوله) لقدرته على امتثال ذلك أى التكليف بتوعيه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله) كمن أكره على الزكاة فنواها قال الناصر لو قال فنواها لكان أوفق لاول الكلام ولواقع قال سم وجهه له والواقع ان المنوى في الواقع هو أداءها هذا مرادهم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء مقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد (قوله) وان لم يكلفه الشارع الخ اعترضه الشباب عمير والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور ولذا لا يحصل القبيح إلا بهذا الصبر وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب واجاب الناصر بجعله ما العلة على قوله ان يأتى بقبضه مجردا عن النظر إلى التكليف به واجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن ما أكره به من الامور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالقبض فانه لا يوجب الصبر عليه كافي الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يوجب الصبر الاكراه دون التكليف بالقبض تارة يوجب الصبر عليه كافي الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يوجب الصبر عليه بل يجوز تعاظم المكروه عليه كافي الاكراه على شرب الخمر والزكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه اراد تفصيل المدوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وان تارة يوجب ارتكابها وتارة لا ويحذره فذه المبالغة لاتفاق وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا إذا كلف بقبض المكروه عليه (قوله) والقول الاول للمعتزلة الخ قال الناصر في محجة توجيهه حيث بنى على ماى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا كراه الخ والمتنضى ان هذا القول نظري في التكليف إلى حال المباشرة نظر لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه مناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس اصلهم المذكور من أن الاعتبار فيها ذكرهما قبل حدوث الفعل لاجمال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا يخفى في قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم يؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول الموأقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكترهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله) والثاني للاشاعرة اى لجمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق حال

بالايجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض او السفر في كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعدى شرح التلويح وبه يتدفع ما قاله الناصر وما تكلفوه في جوابه ثم ان الكلام في جواز استكليف عقلا وقد مر فقدر (قول الشارح) ومن توجيهها وهو قوله في الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ قوله في الثاني لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى الخ (قول الشارح يعلم انه لا خلاف بين الفريقين) لأن قوله في الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكروه الفاعل للاكراه ولا شك لاحد في ان الفعل للاكراه لا يمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاثبات بقبض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين

القبضين أيضا وقوله في الثاني لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه في غير الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حيث لا يكون بان يأتى بالمكروه عليه من حيث انه مكروه عليه للامتثال حتى يتمتع بل بان يأتى بالمكروه عليه لامن حيث انه مكروه عليه ولا استحالة فيه كما لا استحالة في اتيانه بالقبض صابرا على العقوبة لانه إنما استحالة في الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفي الثاني فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بقبض كما تقدم تحقيقه

(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه في التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفي نقيضه باب يطلب ليقاع ما هو نقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثاني فانه فهم ان المكروه من وقوعه لا كراهه سواء اتى بالنقيض حال المكروه عليه او فالمراد بالنقيض عنده ما يتصور انه نقيض لان النقيض بالفعل وسواء فعل المكروه عليه للاكراه او لا يلزم من امتثاله حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكروه عليه من حيث انه مكروه عليه ولا شك انه خلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحم حوله احد من تصدي لهذا الكتاب فخذوه من الشاكرين ولقد اربنا الاعراض عما وردوه في هذا الموضوع اولى فانه قلب للدور وما فيه شيء اراد المصنف والشارح بل كله او هام متناقض ولا يرى له وجه الا سوء الفهم وعدم التامل وهكذا عا دهم في هذا الكتاب لاحظ لهم الاخطئة المصنف والشارح وهي عادة تركها مساعدة والله (١٠٧) الهادي سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد (قول المصنف

ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعني انه مكلف كما

عبر به العصد وبفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تجزييا بخلاف المني في الغافل وهذا هو وجه كرهه المسئلة هنا وهذا ظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقا بهذا الفن اصلا وانما هي من فروع المسائل الكلامية وسباني ما فيه من الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التجزيي وغيره ما لا يعتبر فيه ذلك فاذا جموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تجزيي وغيره وهو وماخوذ من كلامي المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم ققول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذي هو الخطاب الخ ممنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العصد

ورجع اليه المصنف آخر ومن توجيهها يعلم انه لا خلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتأمل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

المباشرة (قوله) ورجع اليه المصنف آخر) أي في كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف ثم يرد انه لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين الخ اللهم الا ان يكون تسمح في نفي الخلاف (قوله) ومن توجيهها الخ) لان توجيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقد رته على امتثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله) لا خلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد لا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله) وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها الا كان تكليفا بما لا يطاق قبيل التلبس بالمكروه عليه لا تكليف به ولا بنقيضه وبعد التلبس بالفعل للاكراه بمتنع امتثاله بنقيضه لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف إلى الثاني وان الاول قول المعتزلة ومبني على أصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثاني وبالجملة هذه المسئلة لم يقع لها تحرير على ما ينبغي في هذا الكتاب ولا في مواد فم ان اراد الوقوف على حقيقة الحال فيما قبل جمع لمطولات كتب الكلام ولا لاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتأمل (قوله) ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الانجاب والتدب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتجزييا بمعافلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب سم بان الامر ناهي الامر المعنوي الآتي قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل إلى امر وغيره لا الأمر التجزيي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله وسباني تنوع الكلام في الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تجزييا فان المستفاد من كلام المصنف هنا من شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والامر إلى تجزيي ومعنوي فسقط الاشكال وأساس قول الزركشي قد تستشكل هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه إن كان المراد أن لا يكون مأمورا في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه إذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد

بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وليراد ان المعدوم اولي بعدم التكليف من الغافل والملاحظا نصها إنما يرد لو اريد تجزيي التكليف وليس كذلك بل اريد به التعلق العقلي وهما ان المعدوم الذي علم الله انه يريد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه وبعبارة السعد في التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي لا يشترط وجود قدرة التحكك عند الامر بل عند الاداء اه فاذا كل هذا انه مأمور حالة عدمه ان يفعل عند التحكك وبعبارة السعد في شرح المتأصديع ما اجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بان السفه لا يلزم لو خرب طبع المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل بمن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان

معناه ان المعدوم مأمور في الازل ان يتأمل بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار في حل كلام المصنف المعنى الثاني مما نقله السعدن الجمهور ويكون التعلق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتجزئ هو الطلب بالفعل بخلاف ما إذا قلنا انه مأمور حال عدمه ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التجزيى فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا بالمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس في ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره فانه مطلوب منه حالا

ان يفعل بعد وهذا هو السرفى ذكر هذه المسئلة بعد نفي تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة في توجه الطلب اليه حالا وللثنية على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور في بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كافى في تحقق اقسام الكلام اذ لا من الامر والى وغيرهما فلا يتوقف وجودها اذ لا على التعلق التجزيى حتى يلزم حدوثها عند عدمه اذ لا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافي في تحقق مفهوم

بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تجزييا

قبل تذكرة بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حالا غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلا منهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده او تذكرة بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى ولا اذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة الموجود الذى لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه والمراد بالتكليف في مسئلة الغافل الذى نفي على الصواب الخطاب المتعلق بتعلقا تجزييا فافهما مسئلتان لا تشكل احداهما بالاخرى ولا تشبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفى كما انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة او حكما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا نقض لما نبى عليه جواب الاشكال تأمل ونعم اقال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية (قوله) بشروط التكليف ومنها البعثة لسنن يجب كون الباء للبعثة لا للدلالة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملازمة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا مع بعيد عن مذاق كلامه (قوله) يكون مأمورا الخ ان اريد بكونه مأمورا على وجه التجزيى لزم تفسير التعلق المعنوى بالتعلق التجزيى وان اريد بكونه مأمورا لا يقيد لزم ان لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مأمورا حال عدمه فاللاتق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه في الازل ما يفهمه وبقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التجزيى بذلك الطلب الازلى من غير تجديد يطلب آخر اه ومثله في العضد وهو صريح في ان التعلق واجد فذلك قال الناصر واعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجه وقال التجارى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التبعة انما اذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شأنه التعلق بفعل

الحكم عليه فيفسر بما قاله العضد هو انه اريد به التعلق العقلى الخ مأمورا فان هذا لا يصح الا ان قلنا بانها مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح لبيان فانه لا منشأ له الا عدم التامل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتأمل (قوله) ولا تصح ملازمة الشخص لها) لانها ليست وصفه فالمتنى الملازمة الخاصة وهى ملازمة الشخص وصفه كالعقل والاختيار مثلا لا العامة اذ الملازمة قسما كافى حواشى ودوائى العقائد واعلم فرار من استعمال الحرف في معنييه فان الملازمة العامة على معنى مع فتأمل



بأن يكون حاله عدوه مأمورا ( خلافا للمعتزلة ) في تفهيم التعليق المعنوى أيضا لتفهيم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسياق تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره ( فان اقتضى الخطاب )

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على ما نقله عنهم الكمال فلا أشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه أجباب عن التناقض بأن حاصل التعليق المعنوى تعليق التعليق التجيزى على الوجود المذکور فالتوقف على الوجود المذکور المشتق قبله هو التعليق التجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذکور هو التعليق المعنوى اه ونازع الناصر فى قوله انما ثبت الخ بان الكلام هنا فى تعليق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسبان معنوى وتجيزى وان التعلق المعنوى غير الحكم التجيزى الذى هو مراد الشارح هنا بالحكم فى أن لزوم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعليق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفك أن تعليق التعليق التجيزى ليس من التعليق فى شىء بل يرجع لتخصيص التعليق التجيزى بما بعد الوجود فليس ثم لا تعلق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعليق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلفا لحالة العدم بل هو عدم التعليق فى تلك الحالة يصلح بياناً للتعلق المعنوى وكونه عدماً للتعلق التجيزى لا يجعله تعلفا معنوى بل هو عدم للتعلق فاما ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقاً ( قوله بان يكون حالة عدومه الخ ) يذنبه هنا ارادة عدومه ولو حكما بان يوجد هو ولا وجود بشرائط التكليف وقوله ما مورا أى متعلق الامر تعلفاً تجيزياً ( قوله لتفهيم الكلام النفسى ) ويلزم من نفي المقسم نفي الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفي الامر نفي تعلقه قال سم لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضى ذلك النفي لماسياً أن الامر عندهم بمعنى الارادة فلا أثبتوا تعلفاً معنواً بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشرائط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى الامر الذى هو كلام نفسى وتفهيم الكلام النفسى يقتضى نفي الامر المذکور ونفيه يقتضى نفي تعلقه وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة أنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلفاً معنوياً فنبه آخر ليس فى كلامه تعرض له ( قوله والنهى وغيره ) النهى يشمل غير الجازم أيضاً فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتلحقان بالمعدوم تعلفاً معنوياً خلافاً للمعتزلة وقوله سياتى أى فتسمية المصنف له أمراً بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل الى الانواع المذكورة لاعلى ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم ماسياتى ولا يرد أن تعلق الامر مفهوم أيضاً ماسياتى فلاحاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لثابت العقل عن ذلك تأمل ( قوله فان اقتضى الخطاب الفعل ) قال الكوراني فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثانى انه جعل الترك والحرام متعلقين بالاعتضاء وهو امر عدى غير مقدور إلا أن يحمل على الكسف اثالث انه جعل خلاف الاول من الاقسام الاوليه للحكم وليس كذلك وأجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا مانع عنه وكونه جنساً للحكم غير مانع ووجه العدول عن تقسيم الحكم بان صحة جعلها أقساماً للخطاب رد الما يتوهم من جعل بعضهم اياها أقساماً للحكم أنها لا يصح أن تكون أقساماً للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الأئمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكسف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم ان المراد ما هنا وعن

( قوله فلا يصدق الوجود )

ملتبساً بها لتقدم الوجود

فان شروط التكليف انما

تتحقق بعد ابتداء الوجود

بكثير هذا على ما فهم ( قوله

أى ولو حكما الخ ) المسئلة

مفروضة فى المعدوم كما تقدم

فلا وجه لادخال غيره

اذله مسائل على حدة ( قول

الشارح لتفهيم الكلام

النفسى ) قال السعدى فى شرح

المقاصد المعنى الذى نجاهه

فى انفسنا ويدور فى خلدنا

ولا يختلف باختلاف

العبارات بحسب الاوضاع

والاصطلاحات ويقصد

المتكلم حصوله فى نفس

السامع ليجرى على وجه

هو الذى نسميه كلام النفس

وحديثها اه ( قوله

ولباحث الخ ) لا وجه له

إذ الكلام فى الامر الذى

هو قسم من الكلام الذى

به التكليف عندنا ( قوله

لان وجه ذكره ) قد عرفت

وجهه ( قوله بمعنى انه تعلق

به الخ ) فيه انه ليس من

التعلق المعنوى فى شىء بل

حاصله تعليق التعليق

التجيزى ( قوله قال الكمال

الخ ) قد عرفت مناه وانه

غلط نشأ من ظاهر عبارة

من قال يتنوع الكلام

( قوله حيث جعلوا للجد

حدا ) يريد

انه تجريدولا يوافقه ما بعده تدبر (قول الشارح أى طاب كلام الله النفسى) اعلم ان مختارا لجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون العلاقات فى الازل لا ينافى أن يكون صفة واحدة فان التكرر بحسب العلاقات الخ مراده ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالأمور به تكون أمرا وهذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه عمالا يقدم عليه أحد كذا فى عبد الحكيم على الخيال وبعبارة السعد فى حاشية العبد الكلام صفة واحدة أولية لا يدخل فى حقيقته التعلق ثم تكرر تكرر اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار العلاقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المحسوس وتاركه الذم

### أى طلب

الثالث بأنه ليس فى كلام المصنف تعرض لسكون الأقسام التى ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة بناء على أنه أراد بيان الأقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة للاصولى فى تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للاخطاب هذا ما يتعلم به الغرض مما أطال فيه الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الأقسام فى الحقيقة لتويع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لا تنحصر فيما ذكر فان منه ما لا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق فى تعريف الحكم ثم ان الأصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وانما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل القسم مطلق الخطاب مع ادائه الى ما ذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب ما يحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم وعلى الثاني أن المردد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر فى التفسيرات التى تذكر أول المباحث هى التفسيرات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفى السكال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلاما من الاقتضاء والتخييل النفسين خطاب نفسى لأمر يترتب على الخطاب النفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اقتضاء أسند إليه كفاى قوه لهم جدجده حيث جعلوا للجدجدا أسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدرا اقتضى وقوع الخطاب هنا على الاقتضاء يجمع منه قسم الإباحة الآتى فى الاقتضاء، إذ لا يصح حينئذ قول الشارح فى اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خير لبقاء المحذور يرجع الضمير فى خير إلى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى يرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه أشفاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشئ إلى ما هو كآلة له كما قالوا فى اسناد اليجاد والاعدام للقدرة لا يقال يلزم على كل حال وقوع المجازى فى التعريف لا نأقول كفاى سم ان التعريف الضمنية لا تضابق

يسمى أمرا وبالعكس نهي  
وعلى هذا القياس ولا  
يكون ذلك تنوعا له كالم  
يتعلق بالمعلومات ولا  
يصير باعتبارها أنواعا  
متعددة وكذا القدرة اه  
وبهذا يظهر ان الاقتضاء  
الذى هو الطلب راجع  
لتعلق الخطاب بفراد  
بالخطاب هنا الكلام النفسى  
يقطع النظر عن التعلق إذ  
ليس من مفهومه فلا يقع  
التكرار بان طلب الفعل  
مثلا من تعلق الخطاب على  
أنه يصح اعتبار التعلق  
ويجعل ما هنا تفصيلا  
للاجمال السابق وكان  
بعضهم فهم من مظاهر  
كلامهم ان الأمر واخوانه  
أنواع حقيقية للخطاب  
فقال ان كلاما من الاقتضاء  
والتخييل خطاب نفسى  
لا أمر يترتب على الخطاب  
مغاير له فاستاد الاقتضاء

الى الخطاب مجاز كما فى قوه لهم اجد جدجده جعلوا للجدجدا أسندوه اليه وهو وهم فيها  
كما عرفت فان فسر المصنف فيما بأتى الأمر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سعى أمرا من حيث  
التعلق المخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الأمر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق وبفسر  
فى كل موضع بما يناسبه فان المناسب فى مقام ان الكلام يتنوع الى الأمر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفى مقام حد الأمر  
فى ذاته هو الطلب أى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعبد والسيد والغالبى وعبد الحكيم هو  
المعنى الذى تجده فى أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أى النسبة الإيجابية بينهما وهو الذى لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها  
المتغيرة بتغيرهما أى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني التاية في الاصطلاح فليتامل في هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت في تعليلي الأولى على هذا الشرح ما هو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسى لكن باعتبار التعلق لامطفا كما في عبد الحكيم على الخيال ويطلق على نفس التكلم أى الطلب كإي التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفة كإي حواشي التلويح أيضا لكن الأكثر الاول والثاني أقرب مسافة لقرنه من اعتبار التعلق الذى اعتبره الاول قيدا في التسمية وبالاختبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب وبالاختبار الثانى قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخيير وحد الامر باقتضاء فعل الخ واليهى باقتضاء كمال الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بمبنى المعنى في

التلويح لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعل وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الاول الإيجاب بالخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا الفياس واختصوا ذلك الحدارة باقتضاء الفعل مراعاة لاعتبار تعلق الكلام النفسى بالشيء على وجه أنه يثاب ان فعل ويأثم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذى به سمي الكلام النفسى خطابا فالكلام النفسى من حيث هذا التعلق إيجاب ثم ثلثة يكون الكلام في تقسيم الحكم الذى هو

كلام الله النفسى (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أو يدعى شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضمنا أنه مستفاد من التقسيم إذ التقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم في نفسها هنا القول بذلك في كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجر يانه في كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسى) إشارة إلى أن الام في الخطاب للمهد الذكري والمهمود هو خطاب الله المذكور سابقا في قوله والحكم خطاب الله التعلق الخ لكن لا باعتبار القيود للتابع تكرار إذ طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلا للجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشيء) الحار ان تعلقان بالفعل واعتراضه اناصر بأن قوله لشيء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الاتحاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدرى فأمر اعتبارى فكان الأولى حذف قوله لشيء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لاتفاق أن المكلف به الأثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أى إدخاله في الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قريضة على إرادة فعل الشيء وكون المراد من الترك الكف لا ينافى ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لانداته بل لتوق الحاصل بالمصدر عليه فقومهم التكليف إنما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافى أن المعنى المصدرى مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لأن كل طلب حاصل فهو مجزوم بمحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أى مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه على غيره فاستناد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من استنادا للفاعل

الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور إيجاب وندب كما صنعه المصنف هنا ألا ترى أنه علق كونه إيجابا على الاقتضاء الذى هو بعض التملكات وتارة يسكون في حد الامر واليهى لا من حيث أنها نوعان أى خطابان مختصان فيزال الامر اقتضاء فعل واليهى اقتضاء كمال وادمرى هذا صنيع في غاية من الدقة بلغ الغاية في الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق بخصوص وليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للإباحة سهوا فليتامل (قوله في عبارته تسمي) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر إلا أنه لا معنى لوجوبه بالاجوب الاتيان به إلا بتكليف الالفعل وليس أمرا اعتباريا محض حتى لا يكلف به وقدمر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك وحاصل مصدره أمر عدى أعنى

انترك الشيء وهو لا يكلف به بخلاف ما إذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره أمر وجودى حاصل للنفس هو الانكشاف (قوله)  
 إذ انسب إلى الحاكم الخ) والترتيب بالفاء أيضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحادان هذا القول لا يحصل لمصلحة منه  
 منعة حقيقية حتى يلزم التغير الحقيقي لتغير الموصوف والایجاب لانه متعلق بمعدوم إذ فعل المكشف وقت الطلب معدوم مع انه متى  
 تحقق ایجاب تحقق وجوب ولا فلا ایجاب فلزم ان يكون ایجاب عين الوجوب فيتحقق وجوده وجوب مع ایجاب (قوله يرد عليه)  
 أى يرد على المصنف وجوب الكف في قول الشارع إذا قال كف نفسك عن كذا فإنه ایجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فكذا تنفي حد  
 الايجاب ولم ينتف المحذور فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن  
 واترك الحر كلاصم ونحو ذلك من ایجاب التروك أو ما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا  
 الاعتراض على تعريف الأمر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحينئذ  
 لا اشكال اما في اللفظي فظاهر واما في النفس فيعتبر باللفظي قال العضد بعدما ورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ایجاب  
 الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار (١١٢) الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث

يتعلق بكف عنه اه اى  
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما  
 بان يقال هو أى الطلب  
 ایجاب أو ندب من حيث  
 تعلقه بفعل هو الكف  
 وتحريم أو كراهة من حيث  
 تعلقه بالكف عن فعل  
 فظهر ان الفعل في كلام  
 المصنف متناول للكف  
 وان اسقاط المصنف فيه  
 غير كف الذى زاده غيره  
 في حدى الوجوب والندب  
 للاستغناء عنه بقيد الحيثية  
 المعتبر قاله السعدولاني  
 هذا ان ایجاب الكف  
 يقتضى انه لا يخرج عن  
 العدة لا بتحصيله الذى من  
 (فایجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ایجابا (أو) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى  
 (الترك) لشيء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء غير جازم  
 إلى المفعول فيه المجازى ومثله في ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فایجاب) انسب بقول من قال  
 فوجوب من قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله  
 فتحريم انسب بقول من قال فحرمة من قول من قال فحرام لمعارف وان كان التعبير بكل منهما صحيحا إذ  
 الحكم الذى هو خطاب الله إذ انسب إلى الحاكم كسمى ایجابا أو تحريما أو الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى  
 وجوبا أو واجبا وحرمة أو حراما فالوجوب والایجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وأتى  
 مثل ذلك في الندب والكراهة والاباحة فيمن عبر بها من غير بالندب والمكره والمباح اه ذكرنا بوجه  
 يتدفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لنفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من  
 اقسام الحكم كما سمع لا يقال لا تغاير حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعله لا ناقل الحكم هو القول  
 النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي (أو اقتضى الترك) اى الكف قال العضد  
 يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا اى لخروجه  
 عن حد الوجوب ودخوله في حد التحريم والتحقيق انه ایجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار  
 الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه اه اى  
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ایجاب أو ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم أو كراهة  
 من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف  
 فيه غير الكف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والندب والاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قال السيد  
 ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف  
 وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لا ان جزءه اعنى النية غير كراه والناسر اورد ما ورد العضد ساكتا

شرطه اقبال النفس عليه ثم كفاه عنه وليس كذلك تحريم الشيء واما الفعل هو المحرم فلا يثم الا به لا بخلاف الجهة فان وجوب  
 الكف من حيث التعلق بفعل هو الكف ولا ينافى عدمه من حيث التحريم كما تحققت عن المصنف هذا وفي حاشية السيد على  
 القطب المطلوب بالنهي هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر بالنهي فان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن  
 ادراج في الامر ويمكن اخراجه بان يفيد الامر بانه طلب فعل غير كف كإفعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف اى عن فعل آخر سواء  
 كان طلب فعل غير كف نحو اضرب أو طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحوا ككف أو تكون  
 الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو ككف عن الزنا فترد بانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهي الكف عن فعل اى  
 بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا تاما من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا  
 فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما في العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سياتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف  
 والا فالتارك المقضى في الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المدنية على العرف وحينئذ

بنهى مخصوص ) بالشئ كالنهي في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره في أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين ( فكراهة ) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص ( أو بغير مخصوص ) بالشئ

لا يدفع هذا الايراد بجواب من تلك الاجوبة أصلا اذ كلها مبينة على ان الكف داخل في الفعل الا انه على جواب العصد الاختلاف بالحائية وعلى جواب غيره الاختلاف بقيد زائد ولذلك لم يعمل العلامة الناصر على شئ منها وأشار الى ذلك بقوله لان الاعتبار فيه الفصل العرفي وهذا ظهر فساد ما قاله سم من ان القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فيتعجب من ايراد العلامة لمع ترك جوابه نعم يمكن ان يقال ان معنى قول الشارح نظر للعرف ان المقابلة نظرا لظاهر اللفظ فالواقي الواقع ان الفعل متناول للترك لانه في الحقيقة منه المقابلة ظاهرية فقط والا في الحقيقة المقابلة انما هي باعتبار القيد المأخوذ من الحائية أو غيرهما وحينئذ تصح تلك الاجوبة ويندفع الايراد فتدبر والله سبحانه وتعالى اعلم

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيرا من نفعه وفي حاشية السيد على الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر الهى في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر ويمكن اخراجه عنه بان يتم الامر بانه طلب فعل غير كف كإفعله بعضهم وذهب جماعة الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ لانه يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طاب الكف سكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعارف نحو اكفف عن الزنا قال فتدبر فانه دقيق ( قوله بنهى مخصوص ) أى مدلوله على بنهى مخصوص كلفى لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص ( قوله كالنهي في حديث الصحيحين الخ ) مثل مجدين تنبيه على انه لا فرق في النهي بين اقترانه بعلته حكمه وعدم اقترانه بها ( قوله فانها ) أى الابل خلقت من الشياطين أى طبع على طبيعتهم من الفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من مجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطائهم مخالفة للشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبه الشئ منجذب اليه ( قول ولا يخرج عن المخصوص الخ ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس بهما قوله عن المخصوص أى عن النهي المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلامهم ليس بمخصوصا ولا اجماعا على المخصوص وقياس المخصوص بمخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص المجمع عليه والمقيس فتأمل اه سم ولعل وجه التأمل ان الكلام في الاجماع والقياس المتيقن للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لموردته وهو كذلك كما صرح به غيره واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمى المستفاد من التقسيم ومنشأ ما ذكره فتدبر ( قوله اجماعا أو قياسا ) حال من دلائل ( قوله لانه ) أى دلائل المكروه ( قوله وذلك ) أى مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من المخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونها مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون المستند بخصوصه قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافي اعتبار المخصوصية في الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير المخصوصية بالكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل ( قوله وهو النهي عن ترك المندوبات ) أى النهي اللفظي ومعنى كونه لفظيا ان لفظ الامر يفيد كفايشير اليه قوله المستفاد الخ لانه مصرح به لفظا لعدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أوامرهما أى اللفظية وفي كلامه

(قوله اللهم إلا ان يدعى الخ) لاجابة انه بل المراد الصيغة بالقوة لان ورود الامر بالمندوب المفيد للهني عن الضد في قوة ورود صيغة النهي عن الضد (قوله والمسمى) (١١٤) مبتدأ خبره الشيء (قوله بالخطاب) المناسب إسقاط الباء وإن كان

فان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه (خلاف الاولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير ان مخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كلفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمي الخصوص وغيره ان الطلب

مقابلها لجمع بالجمع المتضمنة للتوزيع أي وهو النهي عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهي عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا سيأتي توجيه تسميته بغير مخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السري في جمع الاوامر وافراد النهي تعدد متعلقات الاوامر وهي الافعال المتنوعة ببنى المعبر عنها في كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهي وهو السكك عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد في مجتبه الامر ان الامر بالشئ عين النهي عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهي هنا اللفظان وفيما سيأتي التفسيران وفي الاولين تنفي العينية والتضمنين وفي الآخرين تنفي الافادة التي هي الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) قال سم قد يستشكل ذلك لاقضائه ان لغير الخصوص صيغة الدالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً وأقول سلمنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للهني عن ضده في قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا إشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشئ والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشئ لا تركه الذي هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاول لا خلاف الاول وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشئ نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقرينة تمثيله للمعلق بذلك الشئ الذي هو متعلق المتعلق فان قلت قد اشترت ان المثال لا يخص بالتمثيل للمعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا فان قلت لا تضار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك في قوله أو تركا كالمثل به للمعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فاحصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى وقد يكون فعلا كما في فطر المسافر المذكور وبما مر يعلم اندفاع الاستشكال بان في كلامه تقسيم الشئ الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أي الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمي الخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه اخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشئين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب بالمطلوب بالخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شئ أمكروه ه الخ ونزل سم عن الناصر في درسه أن القسمين هما النهي بالخصوص وبغير الخصوص الدالين على الطلبين وحيث يشكك بأنه لا حاجة للفظ قسمي الآن يقال فائدتهم الاجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الاعام اه وقال الناصر في الحاشية فرق بذلك بين النهي بالخصوص وبغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين

المتعلق من الجانبين وكذا الباقى في قوله بذلك الشئ (قوله الذي هو متعلق الخطاب) أي مطلوب به فان مفاد النهي طالب الترك فهذا الترك مطلوب لا خلاف الاول تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه اخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص وبغير الخصوص اه وهو ما قاله المحشى آخر اه وهو مع الاول أولى مما قاله الناصر كما يدل له تأميل الشارح لكن ما ذكره المحشى آخر اه من الاول لان الفرق فيه بين الطلبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطلبين ثم ان قول الشارح ان الطلب بالمطلوب بالخصوص الخ يفيد ان الفرق بين انتهين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حمله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك

الخطابين

لقال الطلب بالمطلوب بالخطاب المدلول عليه بالخصوص أشد منه في المطلوب بالخطاب

المدلول عليه بغير الخصوص قاله الناصر (قوله في ترك المطلوب تركه) الاولى في الترك المطلوب ومعنى كينوته فيه تعلقه به

في المطلوب بالخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم  
 خلاف الأولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى وقيل  
 مكروه لجديث أن داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب  
 بضعفه عنه أهل الحديث وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الاصوليين اخذان متأخري الفقهاء  
 حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وقرروا بينهم ومنهم امام الحرميين في النهاية بالنهي  
 الخطابين المدلول عليهما هما او ما قاله الاولان وفق بكلام الشارح كما يعلم من تعليل الشهاب (قوله  
 في المطلوب) متعلق بمحذوف أي إن الطلب للترك الكاثر في نهى وترك المطلوب تركه بالخصوص ومعنى  
 كينونه فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية أن انفراق بين مائيت قصدا ومائيت ضنا والاول أشد من  
 الثاني أي أكد (قوله فالاختلاف) تفرع على المتن وقوله اختلاف في وجود المخصوص أي وعدمه (قوله  
 خلاف الأولى) أي هو خلاف الأولى رجح على القول بالكراهة لأن النهي فيه غير مخصوص لانه إنما  
 استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله <sup>عليه السلام</sup> فإنه افطر فيه كائنت في الصحيحين عن ام الفضل أمامة بنت  
 الحارث أن نساء اختلفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم هو صائم وقال  
 بعضهم ليس بصائم فأسالت اليه بقدر من لبن وهو واتفق على بعيره بعرفة فثرب وليس النهي مستفادا  
 من حديث أن داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم لضعفه كذا ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال  
 المعروف للاصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهي ما عدا اختلاف الأولى وإن الكراهة عندهم طلب  
 الترك بلا غير جازم ولما كانت الكراهة في الاول وهو ذو النهي المخصوص أكد منها في الثاني وهو  
 ذو النهي غير المخصوص ووقع الخلاف في أشياء هل هي من الاول او الثاني خص بعض الفقهاء الثاني  
 باسم خلاف الأولى تمييزا له قال امام الحرميين في النهاية التعرض للفصل بينهما عما أجمدته المتأخرون  
 فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسم النوع من الخطاب النفسي امر اخترعه المصنف وأنه  
 مع مخالفته لطريقة الاصوليين يخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضا لان هؤلاء انما سموا  
 بخلاف الأولى متعلق الحكم لا بالحكم بل تسمية الطلب النفسي القائم بالذات المقدسة بخلاف الأولى صادر  
 عن غفلة عنه فافاته للادب اه (قوله أخذنا) قال الناصر أخذ المسمى صحيحا وما أخذنا الاسم فلا لأن تسمية  
 الشيء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة والله الاساءة الحسنى  
 والصفات العلي اة وهو من ناحية كلام الكمال واجابهم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لانه لازم  
 لتسمية الشيء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد انهم لما اطلقوا خلاف الأولى  
 على ذلك الشيء صرح ان ينبغي على ذلك اطلاقه على نفس الطالب من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه  
 على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى أي الطلب المتعلق ترك خلاف الأولى واما البشاعة فقد يخفف  
 أمرها ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي مشأ المحذور ومع ذلك فلا  
 يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه اقول دعوى ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها  
 ملاحظة معانيها اللغوية يطلها استقرار المنقرلات وكيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين أصله  
 فتأمل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الأولى لاننا نقل ان خلاف الأولى اشتبه  
 استعماله في مخالف الأولى ولم يشتر استعماله في شيء غير بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتبه استعمالها  
 في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب (قوله من  
 متأخري الفقهاء) أي من كلام متأخري الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف  
 (قوله في النهاية) أي فرق في النهاية أو فارقا في النهاية وهو انما نقل فيها الفرق ولكن لما قررنا كان كانه قائل به  
 فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق بدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال امام

(قول الشارح أشد) لانه  
 ثبت قصدا والآخرا تبعا  
 للطلب ومائيت قصدا  
 أكد مما ثبت تبعا (قوله  
 المتعلق) أي اسمه وقوله  
 بالكسراخ الأولى عكسه  
 وقدم لانه متعلق بالواسطة  
 (قوله لا يلزم فيها ملاحظة  
 معانيها) يبطله استقراء  
 المنقولات كيف والمنقول  
 لا بد فيه من المناسبة بينه  
 وبين غيره سيما وقد وجه  
 اطلاقه هنا بأنه من باب  
 اطلاق اسم المتعلق على  
 المتعلق فان قلت لم يحكموا  
 بالشناعة في التحريم  
 والكراهة قلت اشتهر  
 استعمالها في مثبت الحرمة  
 ومثبت الكراهة في  
 متعلقهما فلم يلزم منافاة  
 الادب بخلاف خلاف  
 الأولى فانه لم يشتر الا في  
 مخالف الأولى كذا نقله  
 بعضهم (قوله وحيث  
 ظرف) والاول تعليلية  
 (قوله الشارح حيث قابلوا  
 الخ أي تمييزا بين المكروه  
 كراهة شديدة وغيره قاله  
 الكمال

(قول الشارح وعدل المصنف الخ) (١١٦) جواب عما يقال لم عدل عن كلام من اخذ منه بتغيير العبارة (قوله) لكن هذا النهي بما

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص. ص أى العام نظرا إلى جميع الاوامر الندية واما المتقدمون فيقولون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون في الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليّين يقال أو غير جازم فكرة (أو) اقتضى الخطاب (التعيير)

الحرمين في كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما بما أحده المتأخرون وفرقوا بينهما بأن ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاول ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهى المقصود ان يكون مصرحاً به كقوله لا تفعلوا كذا او نهىكم عن كذا بخلاف ما إذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروهاً وإن كان الامر بالشئ نهياً عن ضده لا نستفاده باللازم وليس بمقصود (قوله) المقصود وغير المقصود قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فراراً بما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى في ضمن الامر اه وقد يقال لما منع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعي (قوله) هو أى غير المقصود (قوله) أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية قال الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وإن كان في نفسه خاصاً لا نهى ربط بشئ خاص لسكته لتوقف طلبه ترك ذلك الشئ على عام وهو أن الامر بالشئ حتى عن ضده جاز أن يقال أنه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الامر بصلة الضمى مثلاً نهى عن تركها وهذا النهى خاص للمخصوص متعلقه لكن هذا النهى إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بأنه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر التذنب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما قلنا أن عينه كاسيحي فالاصوب تعيير إمام الحرمين بالمقصود غير المقصود اه ووجه الدفع ان المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهى متعلقاً بأشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاماً متعلقاً بأشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شئ آخر بخلاف الضمى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل أمر بشئ نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والمخصوص توقف ثبوت النهى لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لاشمول لأشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظر الخ متعلق بقوله أى العام ويلزم حينئذ خلو قوله لعدول عن التعليل وقد يستشكل حينئذ في إجماع الاخبار بالعدول لافائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى المخصوص نظر إلى أن النهى فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير المخصوص أى العام نظر إلى دليل يعم الاوامر الندية وهو أن الامر بالشئ نهى عن ضده فالنهي فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر الندي بوساطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله لعدول وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظراً للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار ما ذكره الشهاب ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما أضمت من تفسير غير المخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى جميع الاعتراض السابق ما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير المخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى توجهه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الأدلة كلها تحتاج إلى قواعد الأصول العامة وذلك لا يضر في كونها أدلة مخصوصة كالنهي المخصوص في اعتبار كون هذا النهى غير مخصوص بما ذكره نظر فأمل وعلى كل حال فعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر الندية نظراً إلى ما يعم جميع الاوامر الندية أى نظراً إلى توقفه على

يثبت الخ) فيه أن استفادة الاحكام من الأدلة كلها تحتاج إلى قواعد الأصول العامة وذلك لا يضر في كونها أدلة مخصوصة كالنهي المخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهى بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلاً وفيه أيضاً ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظر متعلق بقوله أى العام ويلزم خلو عدول عن التعليل ويجوز لافائدة فيه إلا ان يقال فيه فائدة باعتبار ما أضمت من تفسير غير المخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قبل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة إليه حتى يرتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدول وما وجهه فالاولى ما تقدم فتأمل لتعرف ما قاله المحشى في القول الثالث (قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوتها وكونها ضابطة ليعنى انه اراد بهذا المعدول التنبيه على ضابطة هذا النهى بأنه ما يفيد الامر بالشئ مطلقاً لا ما يختص شيئاً من آخر كباقي التواهي المخصوصة فلما احتاج للتعبير عنه

بغير المخصوص لذلك عبر عن مقابله بالمخصوص بخلاف التعيير بغير المقصود فانه لا يعينه بتعيين مو رده قدبر ما



(قول الشارح بين فعل الشيء وتركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل وتركه فما قيل يدخل في التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا يعينه كخصال كفارة اليمين ليس بشئ. لأن المخير فيه خصال الكفارة قصد إتمامها فعمل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها أو تركه وإن كان لازما لذلك فذكر (قول المصنف وإن ورد الخ) (١١٧) عبر بذلك لانه لا اقتضاء فيه ومنه

يعلم انه مقابل لقوله فان اقتضى الخطاب وليست الواو استثنائية لان مجيئها للاستئناف قليل (قول المصنف وصحيفا وفاسدا)

بين فعل الشيء وتركه فاباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفًا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر للعرف وإلا فالترك مقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كإساقى أنه لا تكليف إلا بفعل وأنه في النبی الكف (وإن ورد) الخطاب النفي يكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيفا وفاسدا) الواو للتقسيم

ما يعينه (قوله بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا يعينه كخصال كفارة اليمين لأن ترك الشيء اعم من أن يكون إلى بدل أو لا اه ناصر (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الإفادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك في منييه وهو جائز ومنها أنه يجوز أن يقال انه على تضمنين اقتضى معنى يصلح لأن يقع على التخيير أيضا أى إفادة الخطاب التخيير من باب علقته بتنا وما ورد اه ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وكلها محتملات (قوله نظر للعرف) أى الذى لا يعدل تركه فعلا (قوله وإلا) أى وإلا نزل ان المقالة المذكورة بالنظر للعرف فهي غير صحيحة فان الترك الخ حذف الجواب وأبقى علته (قوله وأنه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفي) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظي لأن الشائع إسناد الورد إليه دون النفي وإن كان الاسناد لكل دل مجازا لان حقيقة الورد المجبى والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الاجسام (قوله يكون الشيء سببا الخ) الباء للدلالة من ملامسة المتعلق للمعلقة لا للتدنية لاقتضاء وقوع الورد على الكون كما هو قاعدة للمقول (قوله وصحيفا وفاسدا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيفا وفاسدا وورده المضرب لآل ابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن ان الصحة والبطالان في العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد دور وادام الشرع بالفعل فسكون الفعل صحيفا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عتلى (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعله للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الواو لا يكون الشيء واحدا وضع وإن لم ير دغيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى أو فليتأمل واجاب سم بان هذا الاعتراض منى على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم بل يجوز أن يكون معناها حيثنذ وإن يرد بأحد هذه الأقسام بان ورد ذكره نسبيا مثلا فان ورد ذكره سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظر عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير اه ولما ورد المعترلة عليه ان أو فيه الترديد وهو يناقى التجديد اجاب الامام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان أو للتويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قوله لان المعنى حيثنذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع انه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين باحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم مادامه الشيخ اه وأقول كلام سم ماله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشيعه على شيخه بان ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما يبنى فانه رجع إليه والجالا إلا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصح بذلك ثم ان بعض الحواشى المتأخرة شنع على سم وبعضه انتصر له ولم يأتيا بما

قال المضرب تبعا لابن اءاجب قديظن ان الصحة والبطالان فى العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر اى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيفا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفه أو كونه ما قبل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤيدا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكما به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شئ بل هو عتلى مجردا هو سبب تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الأقسام لا تقسيم الشيء إلى ان الشيء منقسم إلى ما ذكر في نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء أحد هذه الأقسام الآتية للشيء في نفسه أى رد بان الشيء سبب مثلا

الذى هو في الواقع أحد هذه الأقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج في تحققه لوجود غيره وحيثنذ ففاد الواو هو مفاد أو التى لاحد الشئتين هذا ما أراده سم في دفع إشكال العلامة ولا لخلل فيه بوجه خلافه لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيدهما قلتهما حتى اني رأيت تقريراً منسوباً لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقداً للعبارة مرتكباً وجوهاً من التكليف التحق بها كلامه باللفظ والمعنى وأعجب ما فيه أنه أجرى احتجالي التقسيم وغيره في الواو التي في قوله وان ورداً نحو اني بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الواو هام وحاصله أن قول المصنف وانورد الخطاب القضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشيء سبباً لشرطها وخوضاً كما أشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعاً على تقدير ورود الخطاب بكونه سبباً لشرطه في تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ما ذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسماً إلى هذه الاقسام يسمى وضعاً هو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشيء سبباً لشرطه يسمى وضعاً أي يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التي هي بمعنى او وضعاً وهو معنى قول الناصر إذ الوارد يكون الشيء واحداً والخ وسم اخذاً للاحتيال الثاني ورد به على الناصر فرد عليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او أنه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعاً متحققه في جميع هذه الاقسام وعلى الثاني يكون المعلق عليه تحقق الخطاب في أي واحد منها والاول باطل والثاني صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية ان الكلام هو جواب الشرط وقول الشرط فيدل هل يستقيم ما قاله الشارح ويندفع الاعتراض ؟ قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سبباً لشرطه الخ أي منقسماً إلى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان المعنى تسميته وضعاً مقيد بتحقيق كونه سبباً لشرطه الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تمت على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المناطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حامية باعتبار ما أتى اليه بحسب اصطلاح أهل العربية كما هو التقرير الثاني لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثاني بالمقدم على كل واحد من الامور المعطوفة لاعلى المجموع وعلى الثاني يكون الحكم مقيداً بكل واحد منها ايضاً لاعلى المجموع فالتقرير ان سواء ومنشأ هذا كما هو رد حرف الشرط في التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضي ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافي التعليق لتباين المقامين فان في التعليق حكماً ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق فابن هذا من ذلك لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضي ان غرض هذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تنضم حدود الاقسام ؟ قلت ليس بل لازم ولو سلم فالتقسيم حاصل في ضمن التعليق اي عرفت حدودها من التقسيم الذي تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصوداً لذاته حتى يكون حاملاً للشارح على جعل الواو تقسيمية المبني عليه المحذور المذكور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح في شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها بانه يتكرر من يلى ان حدود خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر إلى آخر ماسياً هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف مما ذكر إلى آخر كلامه لأن التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ما قاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمعرفتها في أثناء عبارة كاسياني واعجب من جواب سم تمسكه في تأييده بقوله ولما ورد المعتزلة الخ فان قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لاحكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حامية على الاعتبارين السابقين وقد صرح في هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احداً احتمالاً او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل أو تنويعاً ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه بالخ دعوى لادليل عليها كيف وقد لزوم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس في الواقع فقد اخرج ما قاله المعتزلة والامام اعتراضاً وجواباً عن

(قول الشارح أجود من أو) لانها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في افراد المقسم وإن كانت أو تفيد الاتصال الحقيقي بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الاول (قوله لان ذلك مفاد أو) قد عرفت انه مفاد الواو التي للتقسيم أيضا فقدر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الاسرين أما الاول فلان معنى كون الحرف للتقسيم انه لافادة ان المتعاطفات به اقسام وإن لم يؤخذ في معنى التركيب الانقسام اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضى أخذ الانقسام في بيان معنى التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لان معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الاقسام وتارة لا يقتضى ذلك هنا وما الثاني فلان المراد ان قولهم المذكور نظير عبارة المصنف في الاشتغال (١٩٩) على حرف التقسيم وإن كان في عبارة

وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به المختصر أي كون شيء العلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفس بالورود مجاز كوصف اللفظ به الشائع

موضوعه وثبت به في تقوية كلامه بعد صرفه عما اردوه وتاويله بما لا يتحملوه وإنما معنى كلام الامام منع كون أو لترديد وجعل التنويع وإن المعرفة بالحكم بنوعه يعلم ذلك من قول المناطقة انه يتمتع بدخول أو في التعاريف من انصرف بين الحدو الرسم ومن كون والتنويع أو للشك على تفصيل بينه هناك فإين مقام التعريف والاختلاف في أو الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفي الواو الواقعة فيه المدعى انها تقسيمية فصيح ان يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا \* شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجرح ورحمنا معهم والمسلمين أجبين ثم ان التقسيم المستفاد من أو التقسيمية على ما زعمه الشارح اماراج إلى الشيء وإلى كون الشيء. أو إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل يحتمل والاول أقرب (قوله وهي فيه أجود من أو) لانها للجمع في الحكم فهي أنسب بجمع الحكم في افراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف أو فانها لاحد الشيئين أو الاشياء فقد تروى ان المراد واحد منها فقط وهذا في تقسيم الكل إلى جزئياته كما هنا ما في تقسيم الكل إلى اجزائه فلا يقال انها اجود بل متعينة اه زكريا وإنما قال اجود لان أو مناسبة بالنسبة لخصوص الاقسام لافادتها لان اتصال الحقيقي بين بعضها مع بعض المضى عدمه إلى فساد التقسيم فظهر ان اجودية الواو نظر إلى المقسم مع الاقسام وانه متحقق في جميعها وإن في الواو جودة ايضا بالنظر لحال الاقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هي أجود من الواو كالابن في فأمل (قوله أي كون الشيء) تفسير لما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا في عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لان الذي قدره يكون الشيء لا كون الشيء فقط لأن لا يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أي من جهة المعنى اذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سببا وشرطا وما نعو صيححا وفسادا وإنما يكون كذلك الشيء الذي تعلق به ذلك الخطاب لا يقال مقام التعريف لا يكتفي فيه القرينة العقلية لا ناقل المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم في ضمنه ومعلوم ان التعريف الضمني لا يراعى فيه ما يراعى في التعريف الصريح (قوله ووصف النفس بالورود) أي اسناد الورود اليه فالوصف بالنفس القوي كاهو واضح وقوله مجاز أي عقلي من باب الاستناد إلى السبب فان الخطاب النفسي المذكور سبب لو ود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز سلا من اطلاق المزموع على اللازم فان من لازم الورود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود والتعلق مجاز العلاقة للزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

على الواو الخ) ما ذكره إنما هو في الواو التي لاحد الشئيين اما التي للتنويع فالمراد منها بيان الانواع بمعنى ان كلا في نفسه منفرد عن الآخر لان المراد هذا وهذا بل المراد ان المقسم متنوع إلى جميع تلك الانواع فعنى متنوع مأخوذا من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا او هذا بل إلى هذا وهذا ففقدوا التنويعية هو مفاد الواو بعينه ثم انه متى وجد احد الانواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبس ذلك التعلق باحد هذه الاقسام) ان كان كونه احدا من أو فهو ممنوع لما عرفت ان المراد بها بيان الانواع لان الموجود والملاحظ احدا وإن كان من كفاية تحقق القسم في وجود المقسم فاو والواو على حد سواء (قوله واما على عبارة أو) أي التي لاحد الشئيين كما هو مراد العلامة لا للتقسيمية (قول الشارح أي كون الشيء) حذف الجار لانه ليس في عبارة المختصر فالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقلية لان المقصود التقسيم لا للتعريف وإن حصل ضمنا تأمل

( قول الشارح الشائع ) قيل انه تورك على المصنف حيث ارتكب غير الشائع في التعريف وفيه انه صحت كإحدى ( قول ) شبه استعمال المشترك لم يجعله منه لأن الاشتراك ونحوه ( ١٢٠ ) من الاحكام اللفظية تنفر على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب

هنا لغوي والآخر عرفي فلاشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولاقائل به وأما مقاله المحشى فيه أن التحقيق ان المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عايه دفعة واحدة فالعالم فيها واحد حيث يكون من استعمال المشترك في مبنيه لاشيائها به فتدبر ( قول الشارح لأن متعلقة ) أى الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مبنى قوله سابقا ولاخطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما رأى فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام لوضع وحيث يقال على قياس ما رافق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا لا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالايجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا

والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزواج بالحد والسيال بالوجوب الظهور واتلاف الصبي مثلا سيال بالوجوب الضمان في ماله واداء الولى منه ( قول ) وضع أى هذا الخطاب يسمى وضعاً ويسمى خطاباً بوضع أيضاً لأن متعلقه بوضع الله أى يجعله كما يسمى الخطاب المقضى والخير الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم ( وقد عرفت حدودها ) أى حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع هذا لايجب الخطاب المقضى للفعل اقتضاء جازماً وعلى هذا القياس وسيأتى حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع

نه به على أن المجاز شائع في الخطاب اللفظى دون النفسى ( قوله والشيء ) أى فى قوله بكون الشيء يتناول فعل المكلف أى وقوله واعتقاده أو اراد بفعله ما يشمل ذلك ( قوله وغير فعله ) تحته شيان ما ليس فعلاً أصلاً وما ليس فعلاً للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة أمثلة ( قوله بالوجوب الضمان الخ ) المراد بالضمان المضمون به من مثل أو قيمة والمراد بالوجوب المضاد للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لأنه هذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاد لاداء الولى الطالب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك في معنييه قاله الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جمعه من استعمال المشترك في معنييه أن المشترك المستعمل في معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبنى على ما صرحه من تقدير الوجوب في المعطوف والتحقيق ان المضاف تسلط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير في المعطوف وأن العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فيكون ما هنا من استعمال المشترك في معنييه لاقرباً منه اهـ وأقول ليس المعنى على ما فهمه هذا القائل من أن سبب قربيه من المشترك تعدد لفظ الوجوب المذكور والمقدر بل لأن الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية تنفر على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المقولات كلها من قبيل المشترك ولاقائل بذلك وهذا ظهر دعوى كونه قريباً من المشترك وفساد جمعه منه المبنى على التكليف المذكور وقد تفتن لذلك العلامة النجاشي وقال وانما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوي والثاني بالمعنى الشرعى ( قوله لأن متعلقه بوضع الله ) أى تعليل لتسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال اخصر منه ان يقول لا نهى الخطاب وضع الله أى جعله اهـ قال سلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أى جعله لا المراد به كلامه النفسى وهو صفة قائمة بذاته قديمة فليست جعلاً ولا يتعلق بها الجعل اهـ والمراد بمتعلقه كون الشيء سبباً الخ ( قوله كما يسمى الخطاب الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع ) ( قوله المقضى والخير ) الاسناد فيها مجازى إذ المقضى والخير في الحقيقة بوضع الله ( قوله كما تقدم ) أى عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذى هو الحكم المتعارف أى من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه ملزم ما فيه كافة ( قوله ) ومن خطاب الوضع ) به يتكرر من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لحدود اقسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تعاريف اقسامه فيكون القسم غير مقصود أصالة كما نبه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسيأتى حدود السبب الخ وهذا يظهر لك ما ذكرناه سابقاً في تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحوا به في دفعه ( قوله ) وسيأتى حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع ( فى اطلاق المتعلق على الشيء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

فلتأمل ( قول ) بل المتعلق متعلقه ) وتقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضاً وتريف اقسامه كان يقال فى السبب المتعلق منه مثلاً الخطاب المتعلق بكون الشيء سبباً وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصوداً أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لا ينافي ان الواو للتقسيم بالمعنى الذى حققناه سابقاً فليتأمل

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيد تعليق المصنف كون الخطاب إيجابا ملائعا للاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى إيجابا فلا إيجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما وكذا الباقى فليس الاقتضاء من ذاتيات الإيجاب أعنى الخطاب واللاصحة اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا بالتكلف الذى ارتكبه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيدى كون الخطاب وحده إيجابا وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام الفسمى ( ١٢١ ) يقطع النظر عن التعلق او معه ويكون

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف رسوم لاحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسياق اشارة الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشيء سببا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده وجود غيره وعدمه عدمه لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشيء شرطا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود غيره لعدم لذاته وهكذا (قوله وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف اليه بمعنى المعرف قوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصولين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات او بالرمضيات فلا ينجى الاعتراض على المصنف بان التعاريف المذكورة رسوم لاحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على ما فهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والافالحن انها حدود اسمية وقول الاسوى ان هذا ونحوه حدود حقيقة بمنوع كما يستطلع على ذلك وحيد فلا حاجة لنول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على ما فهمه من كونها رسوم (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بان تعريف الإيجاب بانه الخطاب مقتضى الفعل اقتضاء جازما بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا هو بعد ان قوى هذا الاعتراض من واپده بان جماعة منهم التفات الى في حواشى العنصر حوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما اسند الى الخطاب مبالغة كما في جده ويرافقه ايضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له تمحل فى الجواب بما لا يقبله الالباب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج اوبانه واجب بذلك على سبيل التزل مع الملة ترضى لانها حدود رسوم وان المميز فيها ذاتى لا عرضى اهو انت تعلم ان دعوى ان الشارح اطاع على نقل لادليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة بآنى دعوى التزل فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هذا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلم عليه مع مخالفة لهم اضطرا له الى ان للاقتضاء معنيين وانه هنا بمعنى الطلب وقول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصرحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخر الى ان الطلب ذاتى ايضا فلم يرد شي سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق بالمرام وأما ما نقله سم عن الناصر فى درسه من ان انقسام التعريف الى الحدو الرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حد لها والجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالامور الحقيقية فساقت جدا بل الحق ان الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

تفصيلا لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العنصر فى شرح الخطاب هو نفس قول اقل مع قول العنصر فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة اقل وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فن اعترض ما هنا فى العنصر والسعد قدورهم ثم انه لما كان الخطاب ليس إيجابا ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الإيجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الإيجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصارا له قول فاسد اذ معايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فامل لتدفع شبه الناظرين (قوله هو مقتضى الفعل) لم يجعله اقتضاء جازما لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التزل)

(١٦ - عطار - اول) قد علمت فسادهم بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدرارك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقائه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينا قول المصنف لا يمكن اختصار شئ من المتوفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك ولما ذكرنا هاضما فلا نظور لى كلامه اصلا فالاول ان يجعل قوله نعم استدرارك على قول المصنف عرفت حدودها مقتضى اولئك الحدود وعرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم ما تقدم للا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم وترك فى غيره مع التقييد بالنبى المخصوص فى المسكروه وتركه فى

خلاف الاولى (قول الشارح: اقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فيها العموم الاول الواجب والمندوب والثاني للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقيد بالهوى المخصوص وعدمه وكذا يقال في قوله كما يجدان الخ اذا عرفت ذلك عرفنا ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الايجاب (١٣٢) ومأمعه مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره في حد الايجاب ومأمعه

تصريحا وقياسا وترك ذلك في حد الامر والنهى قبل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله ما يقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك ما يبنى والاستغفال بالخطوط بلا طائل فالخ الذي لا يحصى عنه ان ذلك تفرع على اتحاد ماصدق الايجاب ماصدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقيد بقيد الايجاب وهكذا الباقي يدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ما اريد الاتحاده فيلزم (قوله) والثالثة اعم من الاولين) اى تتحقق مع تحقق افرادهما فيعتبر مجموع الاولين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع افراد الاولين هي افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لا الاعمى في المفهوم بل

نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسياق حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يجدان بالقول المقضى للفعل والكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقية انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها في الخارج أو بوجودها نفسا بناء على القول بوجود الكل الطبعي وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فاما كان بالذاتيات فحدودا بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كماها فلها حدود ورسوما أيضا وتسمى حدودا ورسوما مسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى الحد التعذر كما نقل ذلك السيد في حاشية الشهية عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل الخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع فما اعتبره داخل في مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاق وما لا يعرضى وبقية الكلام في كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفي على الشيخ الحال حتى قال ما قال وتفسير شيخ الاسلام والكمال الميرى تعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم فيردافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم بما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله) نعم يختصر الخ استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه فينبى به انه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله اخر الكتاب ان اختصاره معتذر وروم نقصان منه معتذر (قوله) وسياق مقصوده بهذا بيان مساواة المحدود هنا بما عدا الاباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى في المعنى فمساواة التعاريف هنا لتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالايجاب والتدب والتجريم والكرهه وخلاف الاولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله) كما يجدان اى كما يجدان الامر بالقول المقضى للفعل والنهى بالقول المقضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه في قوله وسياق حد الامر الخ وحينئذ فالمناسب لذلك ان يكون التفرع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الايجاب والتدب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التجريم والكرهه وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجل الشارح اشارة للاختصار مع وضوح المراد (قوله) فالمعبر عنه هنا) أشار بالقلم الى ان ما بعدها نتيجة ما قبلها من حد الايجاب واخواته هنا بالخطاب المقضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما ياتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقضى الذى هو بمعنى الخطاب المقضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلامه هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود بالمعبر عنه بمجموع لفظي الايجاب والتدب هو عين المعنى المحدود بالمعبر عنه فيما ياتى بلفظ الامر والمعنى المحدود بالمعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التجريم والكرهه وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود بالمعبر عنه فيما ياتى بلفظ النهى واعتراض الناصر

المراد ان مفهوم الماهية لا بشرط اى المطلقة حتى عن قيدا لاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا في العنوان لان المعنى لا يصدق على كلامه فهو مبهم لكن قول العلامة تارة لا بشرط واحد منها وقوله وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لا بشرط لا بشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الاطلاق عنهما وحينئذ فينبى المفهومات التباين لان المراد حينئذ الماهية المعبر فيها الاطلاق عنهما الا ان يقال المراد لا بشرط واحد منهما ولا غيره الصادق بعدم اشتراط الاطلاق فليتأمل

على

( قول المصنف والفرض والواجب ) انجر السكلام إلى ذلك من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذي إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمي واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً ( ١٢٣ ) فلا يرد الفرق بينهما في الطلاق

فم قول الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت في الأول دون الثاني فإن الطلاق ينظر فيه للبعنى اللغوى متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه في الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوى وهو غير الاصطلاح الذى الكلام فيه فإن المراد منه العرف الخاص أعنى الأصولى وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما في الحج فانه لعرف آخر قال في التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ما ثبت بدليل ظنى كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض عملاً وعملياً فكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظنى هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام ( والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفه الأمر والنهى لماعدا الإباحة مع أن الترادف الاتحاد في المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب في الايجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم في التدب والكرهه وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفي الأمر والنهى أخذ لا بشرط واحد منهما فإيهاماً هناك التساوى في الماصدق لا الاتحاد في المفهوم وأجاب سبب بأن الشارح لم يدع الترادف وليس في كلامه ما يدل عليه فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فإن الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الأفراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لزم من كلامه دعوى أنه ليس في كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فإن المعبر عنه الخمسة غلبة المعبر عنه باللفظ لما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأولى يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فقط زيد مثلاً يراد به الذات المشخصة والثاني يتعين إرادة المفهوم منه وإعماجه قصد الذات أى الأفراد عند انعقاد الحكم عليه كإثبات القضايا بالمحصورة تقديراد المفهوم نفسه كما في المعرف والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطق حقق أن الحكم في المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل في ذلك والمسئلة شهيرة حتى أنافرداها برسالة تهم لإيراد الناصر نعم تمهيد لذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شئ الخ لا تخلو عن نظرياته يستدعى تطويلاً فنرجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب تحبيراً عن اعتراض الناصر ان الوجه في دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا في المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الايجاب والتدب واتحاد النهى ومجموع التحريم والكرهه وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الايجاب والتدب أى المفهوم الذى يجمع ويعم الايجاب والتدب شئ واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهى ومفهوم مجموع التحريم والكرهه وخلاف الأولى أى المفهوم الذى يجمع ويعم التلأته شئ واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مرادفاً لمجموع لفظي الايجاب والتدب ولفظ النهى مرادفاً لمجموع ألفاظ ثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظي الايجاب والتدب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال في الثانى وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فلم يكن كل واحد من الأمر والتدب معاً يراد به بغيره وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذى هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة المطلق لا يراد بالمقيود أيضاً المفهوم الذى يعم ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون في أسماء الأجناس بل دل عليه بتركيب إضافي فأتاحه مفهومه مفهوم الأمر والنهى لا ينعف دعوى الترادف تأمل ( قوله نظراً ) لمفعول لا لعله المعبر والمعنى أن المعبر عنه في الموضوعين واحد واختلفت البارة عنه فيهما للنسبة فعبّر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبّر عنه فيما سبأى بالأمر والنهى نظراً إلى أنه كلام والكلام يناسب الأمر والنهى ( قوله والفرض والواجب ) أى هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الالفاظ وانجر السكلام إليهما

في العمل وفوق السنة كتمين الفأحة حتى لا تنفس الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الإطلاق ليس من أبى حنيفة رضى الله عنه الذى السكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبنى على التوسع وهو لا ينفى الفرق بينهما فتدبر

( قول الشارح كالقرآن ) عبارة السعد كحكم القرآن ومحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان ( ١٢٤ ) غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضمير التأويل والمحكم على مافي العصد

وترادفان ) أى إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما ( خلافا لاني حنيفة ) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة لقوله تعالى فاقروا ما ينسى من القرآن او بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تقصد به الصلاة بخلاف ترك القراءة ( وهو ) أى الخلاف ( لفظى ) أى عائد الى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا

من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذى إذا اضيف الى مافيه الحكم سى واجبا وجوبا على ما تقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب ( قوله مترادفان ) أى اصطلاحا لا لغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سيأتى فى الشارح ومترادف بمعنى مرادف أى مرادف كل منهما للآخر فلا يريد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لا يكون الا بين اثنين ولك ان تقول ايضا يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الآخر ( قوله لمعنى واحد ) أى مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون فى المعانى الكلية وهى مفاهيم كإقرارنا لك ( قوله وهو ) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بملحه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحداسمى بلفظين لان المعلوم مناسبق ذاته لا بهذا الوصف وقد يستشكل هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الايجاب لاشئ آخر يشبه المعلوم منه والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويحاج بتغايرهما باعتبارهما فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الايجاب وفيه تسكف فالاحسن ان تجعل الكاف بمعنى على ومصدرية أى بناء على علمه من حد الايجاب ( قوله حيث قال ) ظرف لتفيه والحيثية تعليلية فهو لم يصرح بنى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه ( قوله هذا الفعل ) أى الفعل المطلوب طلبا جازما ( قوله ان ثبت بدليل قطعى الخ ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية لكن يكثر فى استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ما ثبت بظنى والواجب على ما ثبت بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعدىل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا علميا لاعليا يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله السكال ( قوله فيأثم بتركها الخ ) تقرير على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى حيثذ ان للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما تقدم من أن ترك الفاتحة الخ ( قوله كما يسمى الخ ) العامل فى الجار والمجرور وما بعد هل ولا يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفيها فيه فليست كالمعزة العريقة فيه وقد نظم ذلك الدنوشرى فقال

هو النص والظاهر وقيل  
مالا يحتمل التأويل وهو  
الظاهر هنا فتأمل ( قول  
الشارح كقراءة القرآن )  
أى بقطع النظر عن كونه  
ثلاث آيات قصارا أو آية  
طويلة أو بعض آية بشرط  
التركيب من كلمتين على  
ما نقل عن أبى حنيفة  
رضى الله عنه ولا شك  
أن دلالة الآية على ذلك  
قطعية فما قيل أنه ليست  
بقطعية بناء على احتمال  
المقروء ليس بشئ فان  
الشارح المحقق إنما قال  
كقراءة القرآن من غير  
تعيين فى فرد من تلك  
الافراد فان قلت يمكن  
أن تكون صيغة الطلب  
للتدب أو طلبا إقرآن  
مخصوص أعنى الفاتحة  
فالدلالة ليست قطعية  
فكيف كانت الآية قطعية  
قلت أصل تلك الصيغة  
الطلب الجازم وكون  
المطلوب مخصوصا إنما  
هو من خارج وهم يطلقون  
القطعى على مالا يكون  
احتماله ناشئا من ذاته  
( قول الشارح فيأثم بتركها  
الخ ) تقرير على قوله  
بدليل ظنى لا على التسمية  
اعنى قوله فهو الواجب



فَعنده لا اخذ المفروض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه ولو واجب من وجب الشيء وجبة سقط  
وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم وعندنا نعم اخذنا من فرض الشيء وقدره وجوب الشيء وجوباً ثابت  
وكل من المقدور والثابت اعم من ان يثبت بقطعي أو ظني وما أخذنا أكثر استعما لا وما تقدم من ان ترك  
الفاتحة من الصلاة لا يفسد ما عده أي دوننا لا يضر في ان الخلاف لفظي لانه أمر فقهي

وهل في الاستفهام قبل وجده معمول ما بعد لضعف فاعتمد

(قوله فعنده لا اخذنا الخ) عنده متعلق بلا لتضمنها لمعنى الفعل أي انتفت التسمية عنده واخذنا مفعول له  
للا تضمنها معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) أي قطع بعضه أي الفرض بمعنى المفروض أي المقطوع  
به واعتراض الناصر الاخذنا ذكره بامر من احدهما ان توجبهم هذا انما يتم اذا اريد قطعي الدلالة  
لكن امثا لم تخالف ذلك فان الآية المقدمة ليست قطعية الدلالة الثاني ان القطع بالاحكام ليس من  
الفقه المعروف بالعلم أي الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لانه  
حاك له عنهم بل لا عليهم ايضاً لان القطع عندهم بجماع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتمالاً ناشئاً عن  
الدليل كما نصوا على ذلك في اصولهم وعن الثاني انه من اين لم يزم هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها  
وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم  
(قوله ساقط من قسم المعلوم) لان المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى من ما ثبت بقطعي بالفرض علماً وعلماً  
وما ثبت بظني بالفرض عملاً فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ما قيل في قوله فعنده لا اخذنا (قوله ووجب  
الشيء وجوباً ثابت) مما يرجح اخذنا لا واجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب وما اخذ في المصدر فان  
مصدر كل الوجوب بخلاف اخذهم له من وجب بمعنى سقطان المصدر عليه يختلف لان مصدر الواجب الوجوب  
ومصدر ما اخذ عندهم الواجب والوجبة أفاده السكالك (قوله وماخذنا أكثر استعما لا) أي ان استعمال  
فرض لغة بمعنى قدراً أكثر منه بمعنى حزه واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحاً لا  
فهذا بيان لم يرجح ما اخذنا الذي عارضه ما اخذهم قال شيخ الاسلام فان قلت قد فرق عندك بينهما في الطلاق بانه  
لو قال الطلاق واجب على طلق زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفي الحج بان الواجب ما يجبر تركه  
بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو اعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقةهما بل لجريان  
العرف بذلك في الطلاق ولا اصطلاح آخر في الحج على ان اللفظين في الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوي  
مع ان المحققين ناقضوا اصل الحنفية في اشياء منها جعلهم مسح ربيع الراس القعدة آخر الصلاة فرضين مع  
انهم لم يثبتا دليل قطعي (قوله اعم من ان يثبت بقطعي أو ظني) أي وان كان بين الثابت بالقطعي والثابت  
بالظني تفاوت في الرتبة ذات التفاوت في الرتبة لا يقتضي للتفاوت في التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب  
اتحادهما رتبة لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال الفتاوى في حواشيه على الشرح البعدي والزاع  
لفظي عائداً إلى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسم المعنى واحد لتفاوت افرادهم يحصون كلامهما بقسم  
مر ذلك المعنى ويجعلونه اسماله وقديروهم ان جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبنى  
عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر اه وفيه تأكيد لما صرح  
به كثير كالسيوطي في طبقات النحاة من ان السعد التفتازاني شافعي المذهب وكلامه في حاشية التلويح  
يؤيد ذلك ايضاً فانه كثيراً ما ينتصر للشافعية واما السيد خفي بافتاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال  
مقدر تقديره ظاهر (قوله من ان ترك الفاتحة) لم يقل ويأثم به مع انه ما تقدم لانه متفق عليه بيننا وبينهم  
(قوله لانه) أي ما تقدم امر فقهي أي حكم من الاحكام التي عملها هو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

ومحل قولهم ما بعد الاستفهام  
لا يعمل فيما قبله ما لم يقدم  
من تأخير على ان ذلك في  
غير هل لانها ضعيفة فيه  
لانها بمعنى قد اصابه او يقال  
انه متعلق بمحذوف يدل  
عليه ما بعد هل ومحل المنع  
اذا كان من باب الاشتغال  
أعني تفسير ما بعدها لما  
قبلها لان باب الدلالة  
وما قيل من ان الاستفهام  
هنا تقريرى لاحق فقهي  
والمنع في الثاني دون الاول  
وهم كما هو ظاهر (قول  
الشارح من وجب الشيء  
وجبة سقط) انما ذكر  
قوله وجبة مع كفاية ما قبله  
توركا على هذا القول بان  
مصدر وجب الذي نحن  
فيه الوجوب لا الوجبة  
وهو بمعنى الثبوت (قول  
الشارح اخذنا من فرض  
الشيء قدره الخ) على ان  
لنا ان نقول لا نسلم امتناع  
كون الشيء مقدراً علينا  
بدليل ظني وكونه ساقطاً  
علينا بدليل قطعي

لامدخل له في التسمية التي الكلام فيها (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) أى القاضى الحسين وغيره في تفهيم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كان فعله مرة أو مرتين

صححة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفي صحيح لأن الفقه باحث عن الخطابين التكليفي والوضعي لأنه يبحث عن افعال المكلفين من حيث تحمل وتحرم ونصح ونفسد (قوله لامدخل له في التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه لأنه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الأمر الفقهي لأن التسمية فالمقصود نفي مدخلة التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها زاعافيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح أنه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط ولعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لصدا ذلك كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والفعل والمرغب فيه (قوله مترادفة) أى اصطلاحا حالفة نظير ما مر (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أى على ما علم أى من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الاسماء (قوله وغيره) كالبغوى في تهذيبه والحوارزمي في الكافي والغزالي في الاحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لتفهم والحيثية تعليلية (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب طالما غير جازم الذى هو كلى وفائدة الاشارة ببيان ان التفصيل في الفعل المذكور لافي مطلق الفعل وليست الاشارة للفعل الجزئي كاتوهم الاشارة إذا جزئي الحقيقي لاتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين لأنه متى فعله مرة انقضت فالمعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لأن الفعل عرض والعرض لا يدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفي والعرف العام لا يلتفت لمثله فان قيل يشكل على التفصيل المذكور في الشرح ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب ان كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول لأنهم فرقوا بين الواجب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم في عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولأن في الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى يقول لا يصليها بعد ولا أنهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضها بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضها واحتمال أمرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعبده نعم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا فانهم حكموا اخلافا في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو افقوا على وجوب جميع نوافله لانتجته تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا الإنافي التفصيل في نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة وبعضه لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كاصحابنا أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) دلت الكافي على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم يفته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا لعذر وبقي الظرف فيما أمر به صلى الله عليه وسلم

(قول الشارح لامدخل له في التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل في التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله) مثلها الحسن الخ) لا حاجة اليه لما سأتى من أن ذلك متفق عليه فهو كالمدوب لكن المدوب ذكره لتقدمه في التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله) إذ لم يعلم ذلك (أى مجموعهم) وإن علم المندوب (قوله) دخوله تحت المستحب (أى تنزيلا لأمره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لأن ما ذكره من التعليل يناسب قول الأكثرين (قوله) فهو محل القسم الاخير) جعل ما ينشئه الانسان مطلوبا من حيث اندراجته تحت أفعالهم والانشاء لما تمها من حيث الخصوص

(قوله) أى مطلوب له طلباً نفسياً (الخ) أى علم ذلك بسبب الخ فالحاجة الطلب لا الميل لانه محال على الشارع (قول الشارح لا يجب إتمامه) إنما قال ذلك لما قالت الحنفية في تعليل وجوب الإتمام من أن المفعول عبادة نه فيجب صيانتها وصيانتها تقتضى لزوم الباقي موجباً أن لا يقولوا بأن أول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذى قالوا بوجوب إتمامه إنما هو ما توقف صحة ما وقع منه على الباقي دون ما ليس كذلك كالقراءة أو الوضوء وقال بعضهم النزاع إنما هو في سبعة من المندوبات الصلاة والصوم (١٢٧) والطواف والاعتكاف والإمامة

والحج والعمره ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الأخيرين وقال بوجوب إتمام الباقي أبو حنيفة ومالك وخالف الشافعى (قول الشارح أيضاً) لا يجب إتمامه) فالحلاف

لإنما هو في غير ما حصل به الشرع إذ هو لا نزاع في عدم وجوبه لانه جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام ولا جأزه بالتبليس بتبين أنه واجب لانه لا يتحقق وقوعه عبادة لله الذى هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعض العبادة بدا ووجوبه لا مانع منه كسح جميع الرأس عندنا (قوله) مجاز من إطلاق الكل (الخ) النفي فرع صحة الإلزام والكلام على حقيقته باطل

في الإلزام إذ لا يتأتى وجوب الكل بسبب الشروع في البعض لمضى المشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحح الكلام فيما سياتى فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم إن النفي وجوبه هو

فهو المستحب أولم يفعله وهو ما ينشئه الانسان باختياره من الازداد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أى الخلاف (لفظي) أى عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن كل من الأقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكره هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا إذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الأقسام الثلاثة انه طريقة وعادة في الدين ومحجوب للشارع بطله وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه أى لا يجب إتمامه

وسلم صريحاً لم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أو في المستحب لأنه محجوب للشارع بطله صريحاً وأما ما لم يفعله ومنعه منه مانع كافي نحو إلزامه في خطبة الاستسقاء فانه حين خطب وكان عليه خيصة سوداء أراد أن يحولها فلما نقلت عليه قلبها على عاتقه وأزعزم ومنعه منه مانع أيضاً كافي صوم يوم تأسوا فاحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لم يتمكن منه أو ظ عليه الحق بالقسم الأول ولا بالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يصر به صريحاً لم يفعله فهو من القسم الأخير (قوله) فهو المستحب) ولا يقال انه سنة لأن السنة لغة الطريقة ولا يكون طريقة إلا بالتكرار حيث (قوله) وهو ما ينشئه) أى وجعله مطلوباً من حيث اندراجه تحت أركان الإيمان من حيث الخصوص (قوله) لعمومه) يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غير حاجتى يرادفها لأن الاعم بهذا المعنى لا يرادفه إلا خص (قوله) إذ السنة) أى وهى إنما تكون مع التكرار (قوله) والمستحب المحبوب) أى وما فعله مرة أو مرتين محجوب للنفس لعدم كثرة إذ لو كثرت لم يحصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن أن يقال إنما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة وفيه انه يلزم أن السنة يقال لها مستحب لأن المواظبة عليه أكثر حياً للشارع وهو كذلك (قوله) والتطوع الزيادة) أى على ما فعله الشارع (قوله) ويصدق (الخ) معنى التعليل لقوله نعم (قوله) ومحجوب للشارع بطله) أى هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل بمعنى الطلب النفسى لأنها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالة في حقه تعالى (قوله) ولا يجب المندوب بالشروع فيه) أى لا يصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه قاله للسنبة وفي لمندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل في البعض بدليل قوله بالشرع وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لا يجب إتمامه وإنما فسر ضمنه يجب بالمندوب دون غيره من السنة وما بعده لعمومه للكل كما سبق (قوله) أى لا يجب إتمامه) فالحلاف إنما هو في غير ما حصل به الشرع إذ هو لا نزاع في عدم وجوبه وقد وجه ذلك بانه لا جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام عليه وإما انه بالتبليس به يتعين أنه واجب فهو بعيد عن مجوز ترك الإقدام عليه ولزوم تبعض العبادة تدبا ووجوباً لا مانع منه كسح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبية الجزء الأول بانه سبب في الوجوب والسبب مقدم على المسبب ونظر فيه بان السبب مقدم بالذات مقارنة بالزمان على ما هو الحق عندهم كحركة اليد لحركة الخاتم أهاى فلا يكون الجزء الأول مدبواً عليه منع ظاهر فان معنى هذا النظر أن ذات الجزء الأول سبب في الوجوب وليس كذلك إذ لو كان سبباً أى علة في الكل كما قال لم توقف الشيء على نفسه

الإتمام كما بينه الشارح بعد فإطلاق المندوب من إطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الإتمام خلافاً لما فهمه الناصر وغيره من أن الواجب هو باقي المندوب فليتامر ولك أن تقول أن معنى بحث الناصر مع كون هذا سبباً لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ما قاله سم وأما قول المحشى وقديجاب أيضاً فالصواب إسقاطه لانه لا يصح جواباً عن الشارع لانه منقضى لا لاقضاء أن الواجب الكل لا الإتمام مع انه مساعدة لكلام الناصر بناء على أن مراده وجوب الجزء الأول مع انه باطل في نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله) ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ اي فلا يكون الجزء الاول مندوبا ومبنى على النظران الجزء الاول سبب في الوجوب وفيه انه لو كان سببا في علة في الكل كما قال لزوم توقف الشيء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة للكل فيكون سببا في نفسه ايضا وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدود المذكور فبطل أن السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء (١٢٨) الاول عبادة لله كما هو سابق على الاتمام سببا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام

لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة للكل فيكون سببا في نفسه أيضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدود المذكور وخيئت بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سببا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه اتي فلا يمتد زمنه حتى يجماع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته للسبب في جميع الصور الا ترى ان الزايب في وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك فالزوال سبب لوجوب الظهور ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العدة حتى يؤدي الفرض ولما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهور للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جري على اصطلاح الحكماء في حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناها واحد عندهم يفرقون بين ذلك التشارع في شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لئلا يمتد الزمن لا يقولون بالحكم المذكور في العلة فقد خاط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح لئلا يمتد الزمن المذكور والعجب ممن كتب هاهنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كقولنا بعد ذلك سلوا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اي كونه حاصلًا ثابتًا وهو مقارن للوجوب بالزمان وهو يرجع ما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لا زمن له ومتى ترتب عليه وقد كان للاتفاق في الجواب بيان منشأ الغلط كابتنًا للتأنيق حصول الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ونزل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واوردناه لو كان كذلك كان واجبا لاندوبا واجاب بان الندب من حيث القدم عليه وهذا لا يتنافى وجوبه بالاختذ فيه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينافي وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف للقدم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندبية ذات العبادة تامل (قوله) لان المندوب الخ إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبره بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك اتمامه ونظم القياس هكذا ترك اتمام المندوب ترك للندب وترك المندوب جائز ينتج ترك اتمام المندوب جائز وبحث فيه الناصر بان ترك اتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتي وبطلان ماضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسط لان المحكوم به في الصغرى ترك الاتمام وإن اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان العبادة بعد التلبس به امن الحرمة ما ليس لخالقه والجواب باختيار الشق الثاني والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمه معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشرط إنتاجه وان الجواب لإثبات المقدمة المندوبة وهي الكبرى وان ليس المنع الصغرى كاصح به الناصر ولا الكبرى

لانه اتي فلا يمتد زمنه حتى يجماع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته المسبب كالزنا سبب للحد والزوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهور للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء في العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب اما الاصوليون فهم اعدهم عبارة عن معنى واحد لئلا يمتد الزمن لا يقولون بذلك في العلة بل يعلم ما في جواب سم وتبته الحواشي من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا يتنافى الوجوب للشكل بالاخذ فيه فحسب مخالفتهم لمذهب أبي حنيفة في ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالندبية ذات العبادة (قوله) وقد يجب ايضا بان الجزء الخ تدعرت انهم يقل به احد مع لزوم ان

الشيء سبب في وجوب نفسه فتدبر (قوله) ونوقش بأنه لا يخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرار الحد الوسط فقط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمه معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشرط إنتاجه وحاصل الجواب إثبات المقدمة المندوبة وهي الكبرى فظهر انه ليس المنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للبدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

(قول الشارح في قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة أو بعضها واجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتامها عنده مندوبة وباقية على التدب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاءها وبه يندفع قول بعضهم لم يبعد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبنى على الغلط فيها هو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقي المنذوبات (قوله ويرجع المجاز الاول الخ) ويرجع الثاني ببقاء افطرو والمنطوع على حقيقةهما (قوله من اطلاق البعض على الكل) الاولى العكس ثم في قوله البعض ان الصوم يقبض وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق اسم الفاعل الخ) لان الكلام في الاستعمال اللغوي او العرفي وهو لا يتحمل ما ذكره من التدقيقات فان قوله لم يسم الفاعل حقيقة في المتبلس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم متبلس به في الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل فالمسك عن المفطر مع التنية متبلس بحقيقة الصوم قطعاً يدل على ذلك تبادل لفظ الصائم فيه وهو اماراة الحقيقة نعم لا يعتمد هذه الحقيقة شرعا لان اتتمام الغروب وهذا شيء آخر وعبرة العصد في مجت اسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى في اطلاق اسم الفاعل حقيقة لو اشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق

المطل للمافل منه تركه خلافاً لاني حنيفة في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاءهما وعرض في الصوم بحديث الصائم المنطوع

فقط كما قاله لم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المنذوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المطل) صفة الترك وضمير منه هنا وفيما بعده للمنذوب (قوله خلافاً لاني حنيفة) اي في قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول الكوراني فقال لا يتحمل ما شرع فيه من الفعل اما ان يكون نافية على حقيقة النفل او اقل بالشرع واجبا والثاني باطل لاجتماع الايجابين في الشرع فيكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النفل وهذا لم يقل به احداه قال سم قوله لو الثاني باطل لاجتماع باطل اما اولاهن ان هذا الاجماع وهو قطعاً ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كاني حنيفة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح عن يعتد به وعن يعتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى لا يلتفت اليه لانه ليس من اهل استقراء الشريعة حتى يحزم بانه ليس فيها ما ذكره او اثباتها فلان من نذر الفعل الذي يشرع فيه انقذه نذره ولم له اتمام ما يشرع فيه وان لم يلزمه الشرع وفيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فاللام في ادعاءهما نوعة لجزا الفرق بين ما يجب الشرع فيه وما لا يجب الشرع فيه وهذا ان لم يقل الموجب بلاء اتمام بانه ثابت عليه ثواب الواجب فقوله فلهذا لم يقل به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الاعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحدث الآتي وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفرع فيجب مرفوع (قوله وعرض في الصوم) المعارضة أن يورد الخصم في مقابل دليل المستدل دليلاً دالا على نقض مدعاه (قوله بحديث الصائم ألتطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان التنية بحرها لا يلزم ههنا. لا يقال فيكون الصائم مجاز الانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويرجع المجاز الاول

(١٧ - عطار - اول) الامر واعراضه اه قال السعد قوله لم يثبت على المشاحة يعني ليس منى اللغة على المطابقة في ان ما تنقضى اجزؤه شيئاً فشيئاً هل هو باق اولاً بل يعنى ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقضى وكذا المتحرك مادام متوسط بين المبدأ والمتهى والمراد بفعل الحال المشتق من المصادر التي يتمتع وجود معناها في أن كل ضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلاً لقطع بانه ليس حقيقة فيها مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقيق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال قال في المتهى والا تعذرا كثر المشتقات وجميع أفعال الحال لانه الشارح قيد افعال الحال ايضا بالكثير احترازاً عن الافعال الآتية كيوجد ويعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشى الآتي مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حث بالشرع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغو عرافصل (قوله التكلم به صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع إنما نقل المصدر من المعنى اللغوي إلى امساك جميع التهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم قضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ما قاله الخ) فيه ان الراكم لم يتبلس لقيام اصلاً (اذ به يتحق

التلبس بالحقيقة ( الذى يتحقق ( ١٣٠ ) به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس فى جميع النهار وليس هذا هو

المراد فى إطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الإطلاق متلبس بجميع

الحديث وليس هذا يتحقق فى آخر جزؤه وهو ظاهر فإن أراد أنه بتأيم المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظا فى إطلاقه حال التلبس من أوله الى آخره

لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ فى إطلاقه ذلك الحال ولو بعدمضيه كما حققه السعد فى بعض المواضع فلا وجه لاعتبار الإطلاق عند آخر

جزء بل يبدئه كذلك وهذا عرفت ما فى قول سم سابقا بل هو مجاز حيثئذ فليتأمل ( قوله ) لا يكون حقيقة الا بعد التمام فيه انه لا يقال له بعد الغروب

صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا يمكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد

هذا وبعض الخفية طعن فى سند الحديث ومنتهاه قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعى وعند الشافعى يعارضه ( قول الشارح ويقاس الخ ) هذا تنزل عن المعارضة

فليس من جملتها إذ المعارضة لا حاجة له بالجمع بين الادلّة

(قول الشارح ووجوب

اتمام الحج) جواب سؤال  
وارد على كبرى القياس  
السابق فانها بكلبتها تعم  
الحج وحاصل الجواب  
تخصيصها بغير الحج لمعنى  
يخصه ويمكن انه استثناء  
في المعنى منها او جواب  
عن وجه ايجاب الحج على  
خلاف تلك القاعدة  
ويصرح بالشأن قول  
الزركشى والذى يظهر انه  
لا حاجة لاستثناء الحج لانه  
لا يتصور ان يكون نفلا  
بل هو في حق من لم يحج  
فرض عين وفي حق من حج  
فرض كفارة ونوقش بحج  
العبد والصبيان ويجب  
بان اسقاط الفرض به  
يقتضى وقوعه واجبا وان  
لم يتوجه الخطاب اليهم  
وفيه انه لا يمكن كونه فرضا  
مع عدم توجه الخطاب  
فهو نقل سدمسد الفرض  
والحق عندى انه جواب  
الاستثناء ولا تخصيص لان  
الكلام المتقدم في عدم  
الوجوب بسبب الشروع  
وهذا ليس الوجوب فيه  
بسبب الشروع بل لما قال  
المصنف من مشاهة نفله  
لفرضه فتأمل (قوله في  
كلامه استخدام) يمكن انه  
من اضافة الاعم الى الاخص  
كشجر ارك (قوله هو العبور  
في الجسم) اى مجاوزة اول  
اجزائه فالمراد به التلبس  
المعنى بجميعة لان جميعه

فلاتتناولهما الاعمال في الآية جمعاً بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب لان نفله اى الحج (كفرضه  
نية) فانها في كل منهما قصد الدخول في الحج اى التلبس به (وكفارة) فانها تحجب في كل منهما بالجماع  
المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كاتفاه الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج  
منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازى يقول بالمتنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من  
تفاصيل كثيرة ومضى المصنف على الجواز مطلقاً وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقى  
المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من أن يخرج من الاعمال اتمامها الصلاة والصوم فقط فيعد أن غيرهما  
من المندوبات مما تتناولها الاعمال في الآية حكماً لان العام المخصوص حجة في الباقي وأوجب بان الاختصار  
على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم في كلامه فلم  
ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ما هو عادت في أمثال ذلك مع  
اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله) فلاتتناولهما الاعمال قال الناصريه مناقشة لان العام  
المخصوص سياقي ان عومهم ردتا ولا احكاما ه واجاب بسم بان المراد بصرح قرية السياقي لاتتناولهما  
الاعمال حكماً ومطلقاً وهذا ظاهر (قوله جمعاً بين الادلة) وهى الآية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان  
واللجمع المذكور جعلنا الاستثناء في قوله وَيُحِبُّكَ للقائل هل على غيره الا ان تطوع منقطعا ه  
ذكر يا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب  
ينقص بوجوب اتمام الحج المندوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهى تسوية الشارح  
بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم  
لاتنقضها فيختل نظم القياس حينئذ فالاحسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء للمعنى  
لاجواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة فهو بهذا أظهر لك  
صححة كلام السكوري في تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك  
طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير السج كالاضحية فانها ستمتة وإذا دحت لزمت بالشروع  
فواجه الاختصار على الحج وأوجب بانه بتمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب اتمام  
بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب اتمام لدفع التلف للمال لا للشروع في المندوب لكن عدم اتمام  
لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة  
قال الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو في حق من لم يحج فرض  
عين وفي حق من حج فرض كفارة فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية ه ونوقش بانه يصور بحج  
العبد والصبيان وبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة  
تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال لان ايجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد الفرض  
أبان الكلام في نقل يصح ان يصف بوجوب اتمام وحج الصبي ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب  
بالوجوب والجل على انه يجب على الولي ان يامره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب  
الانتماء يطرده في حق الولي بالنسبة الى الصبي (قوله) لان نفله كفرضه ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه  
نفلا وفرضا لا للحج النفل لئلا يلزم اتحاد المضامين والمضاف اليه ففي كلامه استخدام حيث اطلق الحج اولاً  
مراد به النفل وأعاد عليه الضمير مراد به ما هو اعم منه والاعم يغاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد  
عليه الضمير بمعنى اخر (قوله أى التلبس به) تفسير للدخول وأشار به الى انه ليس المراد ههنا بالدخول  
حقيقته وهو العبور في الجسم اى مجاوزة اوال اجزائه بل التلبس المعنوي بالفعل جميعه لان جميعه منوى

(قول المصنف ما يضاف إليه الحكم الخ) اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما اورد على من عرف العلة به من انه غير مانع لدخول العلامة التي ليست بعلة كلاحصان للرجم والاذان للصلاة فانهما دالا على وجود الحكم من غير ان يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف ما يضاف إليه الحكم والاحصان لم يضاف الحكم اليه بل هو شرط في اضيف الحكم أي ما جعل علامة عليه وهو الزا والاذان لم يجعله الشارع (١٣٢) علامة للوجوب بل العلامة هي دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الاضافة)

أى سببها الذى هي من جهة  
لاخراج الافعال المكلف  
بها كما يقال وجوب الصلاة  
وحرمة الخمران الاحكام  
أضيفت اليها ليست اسبابا  
لأن الاضافة ليست من  
حيث انها معرفة (قول  
الشارح أى مؤثر فيه  
بذاته) هو قول المعتزلة  
وهذا كما جعلوا العلل  
العقلية كالنار للاحراق  
مؤثرة بذاتها فكأن النار  
علة للاحراق عندهم بالذات  
بلاخلق الله تعالى للاحراق  
فالقتل العمد بغير حق علة  
لوجوب القصاص أيضا  
عقلا فان قلت كون الوقت  
موجدا لوجوب الصلاة  
والقتل لوجوب القصاص  
ونحو ذلك مما لا يذهب اليه  
عاقل لان هذه اعراض  
وافعال لا يتصور منها إيجاد  
وتأثير قلت معنى تأثيرها  
بذواتها ان العقل يحكم  
بوجوب القصاص بمجرد  
القتل العمد العدوان من  
غير توقف على إيجاب من  
موجب وكذا فى كل ما

والعمرة كالحج فيما ذكر  
وغيرها ليس نفله وفرضه سواء فإذ ذكر  
فالتبعية فى نفل الصلاة والصوم  
فى فرضها والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وفساد الصلاة والصوم  
يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة وغيرهما من باقى المندوب فى وجوب تمامهما لمشابهتهما  
لفرضهما فيما تقدم (والسبب ما يضاف إليه) كذا فى المستصحب زاد المصنف لبيان جهة الاضافة  
قوله (التعلق) أى يتعلق الحكم (به من حيث انه) معرف (للحكم أو غيره) أى غير معرف له أى  
مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه الاقوال الآتية فى معنى العلة  
مقصود هو مجاز من وجهين (قوله والعمرة كالحج فإذكر) يعنى من وجوب الاتمام لان نفلا كفرضا  
نية وكفارة وغيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بان التشريك فى الحكم للمشابهة إنما يصح  
مع الاشتراك فى علته كما هو منصوب عليه فى حد القياس وما تقدم من التوبة والكفارة وغيرهما ليس علة  
لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجتمع فيه بلام العلة  
أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للأمر  
المذكورة والإلتبته حيث كان فى صلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما  
ظهر لنا قبل اطلاعا على ابداء شيخنا ياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى اشار به المصنف من قياس الشبه  
وحاصله ان نفلى الحج فرع تردد بين اصلين احدهما فرضه والاخر نفل غيره فالبحث باكثرهما شبا  
وهو فرض الحج (قوله والسبب) الذى فيه العهد الذكى لكن لا يبعد كونه متعلق خطاب الوضع  
لان المراد تعريف مطلق السبب واخواته كابدل عليه كلام الشارح فى الشرط وغيره ثم ان السكورانى  
بحث فى ترتيب الماتن ورده سم وكلامهما مما لا ينبغي صرف العناية إلى امثاله فانها ابداء مناسبات لوسلك  
غير ما التمس له أتى مناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظم فائدة (قوله لبيان جهة الاضافة)  
أى لبيان سببها الذى هي من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ قوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى  
ان المراد التعلق من هذه الحثية ولولا هذه الزيادة لكان الحج غير مطرد لصدقه على الافعال  
المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فان الحكم اضيف إلى هذه  
الافعال لانها معروضة لا يقال يكفى فى بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال ما يضاف الحكم  
اليه من حيث انه معرف أو غيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاعتناء قيد الحثية عنه لاننا نقول فيه من البيان  
والابضاح ما ليس فى حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للبعثرة وبانه  
مؤثر باذن الله الغزالي وبأنه باعث عليه للأمدى فالاقوال أربعة وما فى المتن بجمهور أهل السنة  
واستشكل قول الغزالي بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقديحجاب بان التأثير من حيث  
التعلق التنجيزى وهو حادث (قوله الاقوال) مبتدا محذوف الخبر أى فيه الاقوال الاربعة  
الآتية فى معنى العلة فى مجتها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير فى الآتية وأولها هو المذكور

تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى لحسن القصاص الذى أوجبته عقلا كذا فى التوضيح والتلويح (قوله أو باذن  
الله) أى يجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بتخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق  
عقيب عماسه النار لانها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشيء وجد عقيبها الوجوب بحسب وجوده لاحتراق عقيب عماسه النار  
وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه اصلا  
ولانما الوصف مجرد اماراة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ولقاتل أن يقول الوجوب الحادث اثر الايجاب القديم وثابت به فكيف يكون



اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبا وبهذا يندفع ما يقال ان الوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك يجعل الله ثم انه إذا كان معنى التأثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يعبدان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد وقال السعد (قول الشارح أو باعث عليه) لقد أطال المصنف الرد وشدد التنكير على من فسر بالباعث وأجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبر به انه لا جلا شرع الحكم

ليلزم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مراد ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة للغير لكونه جواردا لذاته مع استواء حصول المصلحة

وعدمه بالنسبة اليه قال السيد إذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة من حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل سمي بالقياس اليه غرضا وإلا فغاية فقط وافعاله تعالى يرتب عليها حكم وفوائده لا تعد فذهب الاشاعرة والحكام الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة ولا لاستشكل بالغير وكان ناقصا في فاعليته وسياتي هذا في القياس مبسوطا وعلى هذا فلا بد من التجوز في الباعث واخراجه عن حقيقة الباعية (قول الشارح حيثما اطلقت) اى

أى حيثما اطلقت على شيء معزوا لها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلود والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر وازدحام الاحكام اليها كيقال يجب الجلب بالزنا والظهر بالزوال وتحريم الخمر للاسكار

في المتن (قوله حيثما اطلقت على شيء) أى في كلام أهل الشرع فلا ينافي انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد هو المؤثر في وجود الشيء وفي التقييد بالحائية اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لانها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اراد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وان اراد اهل الحق في هذه المسئلة فلا اشكال إلا انه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا ان يجب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سياتي الذي هو الحق (قوله تعرض لها) اى بقوله لمعرف وغيره وهو استئناف ياتي لانه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيها) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال في كلا المحليين وفيه حوالة على مجهول لاننا نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها في الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر لاخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلة من المعرف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للتعلم من حيث هو معرف فكيف يتجدد المعبر عنه مما قاله الناصر وأجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى لمن تدبر (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة امام مناسبة للحكم أولا فالزنا والعلة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذا زال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينهما وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبتان لان وجوب الخدم جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لا اختلاط الانساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للاسكار لكونه من زلا العقل المناسب له المنع ومثل النسابة بمثابة اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا وغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) مثال لا يقبل ايقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحكام لا ناقول الاحصان شرط في العلة لا شرط منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحریم اشارة الى ان الحكم الذي هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاب وتحريم باعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك (قوله وازدحام الاحكام اليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية بانه عن ذلك على ان المراد بالازدحام في قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الاضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وان الاستناد والربط ههنا يفهم من نحو قولنا قلته بالرمي وعقب بالشارع فيقول قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه الى قولنا السبب ما يستند اليه الحكم الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التي معناها (قوله للاسكار) عبر فيه بالام والباء فيما قبله لان الام يشهدا بالتوق لتشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجدها وحديثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها او لا تقول لزهرها او تقول اعتقت سالما اسوداه ولا تقول بسواده

في كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة في المؤثر فقط وفي التقييد بالحائية اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة لإدخالها في اصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد في العقيدة مطلقا اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقا ولا يصح بالنسبة للغير المعتزلة أو في هذه المسئلة لزم التكرار في سياتي اعني قوله الذي هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتي في بيان المراد بالحق (قوله لان الاول والآخر الخ) اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصف قائما بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بأن يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائباعنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب لا إلى الاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها كذا في كتب اصول الخفية وعندم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهي شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير في بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحزمة الخرب بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرفة) أى العلامة وهى (١٣٤) ليست ذاتية بل تجعل جامع وللجاعل ان يجعل شيئا علامة على شيء من غير مناسبة

وبخلاف ما اذا كانت مؤثرا وباعتقادنا بل من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر

والباعث إلا أن يكون من غير العبارتين اعتبر المناسبة كابدل عليه اعتبار التأثير والبعث أويراد التأثير في عقل العقلاء والبعث لهم على الامثال لوجود تلك المناسبة فليتأمل جداه بقی شيء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة في السبب ولا اشكال بل السبب ماعلق وجود الحكم عليه في كلام الشارع الوارد بكونه سببا بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط

ولا اخفاء في لزوم الاسكار لمسمى الخرقا له الناصر (قوله ومن قال) أى كالأمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهى منتفية في السبب الوقتي لانها كما سيأتى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء والاولقات لا مدخل لأفعال العقلاء فيها نفيًا ولا اثباتًا (قوله وسيأتى انها لا يشترط فيها ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هى المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة في السفر المعلن به القصر اه ناصر أقول المسئلة خلافية فقد قال في المنهاج وإيجاب الشرع حكما لا يستدعى فائدة قال البدخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معلة بالاغراض وما قيل ان الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان اريد بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اريد غيره فلا بد من بيانه نتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا واحسانا لا إيجابا كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مرتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على انها بمعنى المعرفة) أى العلامة وهى ليست ذاتية بل تجعل جامع وللجاعل ان يجعل الشيء علامة على شيء آخر بخلافه على انها مؤثر او باعث فلا بد من المناسبة (قوله وما عرف) متداخلة قوله مبين ان اربه إلا ان التعريف المذكور في المتن للسبب رسم لاحد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معر فالخ حال من احواله العارضة له كما يفيد التعبير بحيث ثم في بعض النسخ بخاصته بالباء وامرها ظاهرو في الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتيا لها وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويجاب بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الحنفى كاللذة في نقض الوضوء حيث تركناه وجعلناه للمس وكذلك العدة يجب بالطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة في السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط بالحكم الذى هو

ما أخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع النصاب فليتأمل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها فلا ينافى ما هنا ما سياتى في القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هى المناسبة بمعنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدا محضا وهو ما لم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى في دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشيء بيان له فيقول إلى أين منه بل بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتأمل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتيته بدليل مقابله بقوله لخاصته وإلا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم يبين بالحد وبالرسم

قول الشارح للاحتراز عن المانع) اى بقسميه اما مانع الحكم فلا نه معرف نقض الحكم واما مانع السبب فلا نه معرف لانتفاء السببية  
لا خلا له بحكمة السبب وسياتي (قول الشارح) ولم يقيد الوصف بالوجودى الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر في الاول ان يكون وجوديا  
دون الثانى ان المانع مانع لوجود حكم السبب بان يتحقق كل متبر في الحكم من السبب والشرط والا لا احتاج انتفاء الحكم المانع واذا كان  
المانع عدمى لم يلزم ان يكون ذلك الشيء سببا في الوجود او بعض سببا وشرطا فيه وقد فرض ان المانع انما يتحقق بدتتحقق السبب  
والشرط واما فلنا لزم ان يكون ذلك الشيء سببا لان المانع هو المعرف للنقض ونقض الشيء رفعه واذا كان عدم الشيء يرتب عليه  
رفع الشيء بان يقال اتفق كذا لعدم كذا كان وجوده يرتب عليه وجوده بخلاف السبب فانه اذا كان عدميا لا يرتب عليه ذلك لان  
المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدا ولو كان ذلك الحكم عدميا كما يعلى عدم نفاذ التصرف بعدم العقل  
فعدم نفاذ التصرف ليس ماخوذا من حيث انه انتفاء الحكم السبب حتى يكون عدم العقل (١٣٥) مانعا فلا يصح بل ماخوذا من حيث  
انه حكم مبتدا هو انه لا ينفذ  
التصرف علل بانتفاء علته

المعرف للحكم مبين لمفهوه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كما  
في المانع لان العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المعروف للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل في التعريف  
السبب المعروف لحكم غير شرعى كحل الشعر بالكاح وحرمة بالطلاق جعل علة لثبوت حياهه كاليد لا  
يرد ما قاله الناصر معترضا على تعريف المصنف والامدى بانه سيأتى ان العلة قد تكون حكما شرعيا  
ومعلولا لثبوت امر حقيقى وهذه لم يشمها التعريف لانها لم تعرف حكما شرعيا فقوله ومعلولا لثبوت امر  
الحايسى المعنى ثبوته في نفسه بل ثبوته لموضوعه اذ لا معنى لجعل المعلول ذات الحياة ( قوله مبين لمفهوه )  
اى لذاته بانه دليل مقابله بقوله مبين لخاصته والا فالمنهزم قد يكون عرضيا لان المفهوم قد يبين بالحد  
وقد يبين بالرسم (قوله والقيد الاخير) اى قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بقسميه اما مانع  
الحكم فلا نه معرف نقض الحكم واما مانع السبب فلا نه معرف لانتفاء السببية لاختلاف حكمة السبب  
(قوله) ولم يقيد الوصف بالوجودى اى كافي المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر  
ذلك القيد في المانع دون السبب قاله سم اقول لعل الفرق ان المانع في حد ذاته قوى لانه رافع  
للحكم فاعتبر في مفهوه ما لوجود ل يظهر تأثيره بعد انتفاء السبب المستلزم للحكم واما السبب فهو معرف  
وعلامة وكثيرا ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلا وما ياناسب ان يذكر ههنا  
ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوى في حاشيته على شرح العارف السنوسى اصغراه قال حصلت لى منذ  
ازمنة ههنا وقفة في ان الحكم لا يوجد اجموع سببه او شرطه وعند وجودهما وجود الحكم معهما  
ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعله مقتضيا له المانع او تخلف شرط فذات السبب حكمة مقتضية  
لوجود السبب والشرط لا يقتضى كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها  
وعارضه الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له اصلاحه اذ يحصل ما يجتمع محل الوقفة فيه انا ندعى ان الحول لا يقتضى  
الزكاة وعند التخلف ندعى انه لى نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كقلنا في الزوال انه  
اقتضى وجوب الظهر لولا الحيز والجنون مثلا فندعى اتفاقهما في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية  
او ندعى ان الجميع سبب مثلا وشرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب وهما شرط وكون

الفرحة فان طلبت الفرق بناء  
على اعتبار الحكمة في السبب  
فالامر ظاهر فان المانع  
للحكم هو ما استلزم حكمة  
نقضى نقض الحكم كالأبوة  
في القصاص فان كون الأب  
سببا لوجود الابن يقتضى  
ان لا يصير الابن سببا لعمه  
والعلة ليست كذلك بل  
هى ما يرتب عليه حكمة  
نقضى الحكم لا نقضه  
وهذا ظهران قول المصنف  
حقيقة الشرط ان عدمه  
مستلزم لعدم الحكم كأن  
المانع وجوده مستلزم  
لعدم الحكم في الحقيقة عدمه  
مانع وذلك لحكمة في عدمه  
تتافى حكمة الحكم او  
السبب الى آخر ما بينه  
ليس مراده به انه المانع  
الاصطلاحي المعتبر بعد

تحقق ما يرتب عليه الحكم بل المراد به ما يتحققه ينتقى الحكم هذا مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح ان يكون عدمى . لانه  
ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذى جعل عدمه مانعا لا يمكن ان يكون حيث لا الشرط للسبب بان يخل بعدمه بحكمة  
السبب لعدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمة وبهذا لعل الفرق ايضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب والخاص  
ان لنا بياوما نعالى الحكم ومانع السبب وشرط الحكم وشرط السبب ومانع السبب فانه الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء  
حكمة السبب ومانع السبب ما اخل بحكمة السبب<sup>(١)</sup> ولا يقال مانع الابد تحقق الحكم او السبب فلزم ان يكون وجوديا لما عرفه وشرط الحكم  
ما يقتضى عدمه نقض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما اخل بعدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقام  
لتكون ذا بصيرة فان قلت قد يحملون انتفاء المانع شرطا في ثبوت الحكم وهو مناف لعدم بحكمة السبب ولقد اطلنا المقام  
قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتأثير السبب فيه اما بمجرد الترتب عليه او لما فيه من

(١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وماسياتى فتنبه اهاتبه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكتفى (١٣٦) في ترتب الحكم لولاه فلي تأمل فإن هنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن

قد تكون عدمية كما سيأتى ( والشرط يأتى ) في مبحث المخصص آخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما في أكرم ربعية إن جاؤا أى الجانبين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحوال . وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهور مع عدم المناسبة بينهما أصلاً ولا لاجل خفاء الفرق وعدم اطراد ه وجداً أكابر الأئمة كأمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضع الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حتى التأمل ظهر له ما في ذلك الاشكال من الاختلال رحنا الله وإياهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعبد والمختار منه ويناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كقولنا ان الاستثناء من المحذور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلاً جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء و رد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصباً على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا أن يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلغة هانفية ظرف مخذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فافصل الضمير واستر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعله ظرفاً للمحذوف بجعله ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لا) اللغوى من أقسامه (قال الناصر في كون اللغوى من الشرع منع ظاهر لأن الشرع هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وإس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجابهم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع لإدلاله عليه و وقوع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى احوال على ما وقع فيه ولا يمنع احوال على وجه اعم فانه يتضمن ماتكم عليه مع زيادة القائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبران قوله مخصص (قول أى الجانبين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لسكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كإبائى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسألة الآتية) بالنصب عطفاً على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسأله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغزياً بل لأن اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظرفيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعبر منه

التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعبد والمختار منه ويناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كقولنا ان الاستثناء من المحذور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلاً جراً على البدنية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء و رد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصباً على الظرفية فيعود المحذور أيضاً إلا أن يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلغة هانفية ظرف مخذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فافصل الضمير واستر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعله ظرفاً للمحذوف بجعله ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لا) اللغوى من أقسامه (قال الناصر في كون اللغوى من الشرع منع ظاهر لأن الشرع هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وإس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجابهم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع لإدلاله عليه و وقوع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى احوال على ما وقع فيه ولا يمنع احوال على وجه اعم فانه يتضمن ماتكم عليه مع زيادة القائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبران قوله مخصص (قول أى الجانبين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لسكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كإبائى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسألة الآتية) بالنصب عطفاً على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسأله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغزياً بل لأن اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظرفيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعبر منه

(قول الشارح ثم الشرع الخ) الشرط الشرعي كإلّا بدو المحققين نوعان أحدهما بشرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة (١٣٧) السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه

يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه

إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أي لجوازها) الأولى لصحتها فان لجواز قد يتنى معها به يعلم أن الأحكام الوضعية تتعلق بعضها ببعض (قوله فلا بد أن منه مانع السبب) هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لا انتفاء المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه حقيقة مانع الحكم هو ما يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالآبوة في القصاص كما تقدم فقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب ليس على ما ينبغي لخروجه

من الاتصال وغيره لا يخل ذكرها إلا هناك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لجوب الرحم (والمانع) المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المضطرب المعرف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالآبوة في) باب (القصاص) وهي

هو المتصل (قوله من الاتصال) أي لا يفضل إلا بسكتة تنفس أو عى إلى آخر ما يأتي (قوله ثم الشرعي الخ) الشرعي مبتدأ والمناسب صفته والطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره والطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أي وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المنصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعى السابق في قوله وإن ورد سببا والذي من متعلقة ليس إلا الشرعى والشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة بخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازها لأنه هو الذى يتنى بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أي لصحة الصلاة إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما أن قلنا أنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم في تقدير لفظ الصحة إشارة إلى أن الأحكام الوضعية تتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الإطلاق) فلا بد أن منه مانع السبب والتعريف لا يشمل فيكون فاسداً ومانع السبب هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفي قول الشارح المراد عند الإطلاق الخ وقوله أما مانع السبب والملة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الإسلام بأنه صرح باليد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وإن استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودي) خرج به عدم الشرط فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع إشاراً بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من تنى وجوبه لا إشاراً إلى الآبوة بما يفصد حيث تدل المانع حد السبب مطلقاً أي ولا ينأى ذلك الصدق اعتباراً بوجوبه الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل التحديد

(١٨ - عطار - أول) بالقييد الأخير فانه لا يعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لا انتفاء السببية ابتداء وإن استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى انتفى السبب انتفى المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودي) خرج به عدم الشرط وقد علت الحال فيه فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من أن هذا مع قول العضد مانع الحكم ما يستلزم حكمة تقتضي

نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سبباً لعدمه فانظر كيف جعل المقتضى عدم الصيرورة الذي هو رفع حكم السبب فلما منع إما أن يرفع الحكم لانه ثبت حكماً فالخلق ما قاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم الآخر فاما ثبت من دليل آخر فالأبوة (١٣٨) نفت الوجوب لا غيراً وما ثبت الحرمة فبالدليل الثابت لها (قوله إلا أن يلتزم)

كون القاتل أباً القاتل فانها ممانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سبباً في وجود ابنه فلا يكون الابن سبباً في عدمه واطلاق الوجوب على الأبوة التي هي أمراً في صحيح عند الفقهاء. وغيرهم نظر إلى أنها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الإضافات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيداً باحدهما سيأتي في مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلتزم ان المانع سبب الحكم ومانع الحكم آخر اه ناصراً قال سم قوله لوصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما لا جواب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضاً بمنع قوله اراد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والتي واما الحكم الآخر فاما ثبت من دليل آخر فمما لا جواب به نقول الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب واما ثبت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهي كون القاتل الخ) هو تعريف للأبوة في باب القصاص لا للأبوة مطلقاً (قوله فلا يكون الابن سبباً في عدمه) اورد عليه الناصر ما لم يزل الفضلاء تلج به فقال قديعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل إذ لو لم يتصور قتله اياه فله مدخل في القتل انوقفه عليه أفاده سم ولا يخفى كسقوطه لجريانه في المفعول به إذ لو لا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدي فيلزم ان يكون سبباً بعيداً فيه ولا يقول به أحد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن أي من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمراضاً) لانها نسبة يتوقف تعمله على نسبة أخرى وذلك معنى الإضافة ولم يقل نسي لان الإضافة التي هي المقولة اخص من النسبة وهي أمر يتوقف تعمله على تعمله غير نسبة كان أو غيرهما بخلاف الإضافة فانها النسبة المنكورة (قوله نظراً إلى أنها ليست عدم شيء) أي ولا دخلها في عدم مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين في معنى الوجودي وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) أي فلا منافاة بين ما ذكره هنا وبين تصحيحه في آخر الكتاب ان الأمور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله أمور اعتبارية) للاعتباري معنيان ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبار ما لو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد الحق ان الاعتبارات لا تحقق لها في نفس الامر وان نحو الامكان تحققه انما هو بتحقيق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتبارات المحضة كاتيات اغوال فليس لها في الخارج امر تستداليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجوبه انتزاعي والثاني بوجوبه اختراعي وقد بسطت القول في هذه المسئلة في حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فقطضاءه ان الشرع ورد بكون الشيء صحيحاً وفاسداً واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعصيان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

هو التزام غير لازم وقوله فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان المراد هنا السبب البعيد الخ) يلزم هذا ان المفعول به سبباً بعيد في وجود الفعل المتعدي إذ لو لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن أي من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فاطلاق الوجودي الخ) هذا تخليط وعبارة الناصر قيل العدمي المدوم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً مركباً مع وجودي كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقاً أو مضافاً أو ما لا يدخل في مفهومه العدم فقول الشارح نظراً إلى أنها ليست

العبادة

عدم شيء. أي ولا دخلاً ذلك في مفهومها إشارة إلى اطلاق

الوجودي عليها بالمعنى الذي هو الزول الثالث انتهى فالحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثاني وليس مراد بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودي عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ما هو عند المتكلمين وهو ما نقله الناصر فيحتمل ان الوجودي عندهم ما ليس بعدم شيء. وان لم يكن واحداً من معاني الوجودي عند المتكلمين تدبر

(قوله في قوة وروده) بأن جامعها موافق فيه أن هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس في أنه ورد بذلك  
أولا بل في كون ذلك متوقفا معرفته على خطاب الشرع به كما هو في عبارة (١٣٩) العضد وكما يفيد أول كلامه ولو فسر معنى

كون متعلق خطاب الوضع  
شرعا بأنه يقع في كلام  
الشارع وأن لم يتوقف  
عليه كما في قوله عليه الصلاة  
والسلام صل فانك لم

تصل لما ورد ذلك (قوله  
عن فاعل المصدر) أي  
في المعنى ليوافق قوله  
والأصل الخ والاظاھر  
أنه محول عن المضاف ولو  
قال والأصل موافقة الفعل  
ذی الوجہین وقوعه لكن  
أولى وإنما كان الوجہان  
للقوع لأن الفعل قبل  
القوع لا يوصف بموافقة  
ولا مخالفة (قول الشارح  
من حيث هي) هي مبتدأ  
خبره محذوف أي صحة  
وأخذ هذا الإطلاق من  
قوله وقيل صحة العبادة  
(قول الشارح لاستجماعه  
ما يعتبر فيه شرعا) دخل  
الطهارة المظنونة مع عدمها  
في الواقع فإن الشارع لم  
يعتبر الطهارة في نفس  
الامر بل بحسب الظن  
فدخل صلاة من ظن أنه  
متطهر ثم تبين حدثه وصح  
قوله بعد وأن لم تسقط  
القضاء ومثل ذلك صلاة  
فأند الطهورين ومريض  
لغير القبلة لعدم من يوجهه  
لاستجماعهما ما يعتبر فيهما  
شرعا حيثئذ قوله بل

من حيث هي الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذی الوجہین) وقوعا (الشرع)  
والوجہان موافقة الشرع ومخالفة أي الفعل الذي يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر  
فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كإصلاة أو عقد كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف  
ما لا يقع إلا موافقا للشرع كعرفة الله تعالى

العبادة مثلا على الأمر فكأن الفعل موافقا للأمر أو مخالفا لاحتياج إلى توقف من الشارع بل  
يرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة أو تاركا لها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وتمحل سم  
باجوبة أحسنها أن الخطاب إذا ورد باعتبار الشروط وغيرها ما يتوقف عليه الحكم الشرعي كأنه ورد  
بأن ما استجمع هذه الأمور موافق ومالا يخالف وفيه أن هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من  
استنباط العقل فالحق أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام  
الوضعية ثلاثة (١) وأما بقية كلام سم فمما لا ينبغي أن يسطر (قوله من حيث هي الخ) هي مبتدأ  
خبره محذوف أي من حيث هي صحة الجملة في محل جرب إضافة حيث إليها فلم يصف حيث إلا الجملة  
والحيثية للإطلاق والشارح أخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ)  
أخذه من قوله وقيل في العبادة الخ فدل ذلك على أن التعريف للقدر المشترك بينهما ثم أنه فرق  
غير واحد بين الطاعة والقرابة والعبادة بأن الطاعة أمثال الأمر والنهي والقرابة ما تقرب به بشرط  
معرفة المتقرب اليوم العبادة ما تعبد به بشرط التوبة ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر  
المؤدي إلى معرفة الله تعالى إذ معرفته إنما تحصل بتعام النظر والقرابة توجد بدون العبادة في القرب التي  
لا تحتاج إلى نية كالتمتع والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارح نحو العتق والوقف مع  
انهما يوصفان بالصحة والحق أن هذه التفرقة تحكم فنحو الصلاة يقال له طاعة وقرابة وعبادة  
باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتأمل (قوله وقوعا) يشير إلى الأصل موافقة وقوع الفعل  
ذی الوجہین فحذف الوقوع وأقيم المضاف إليه مقامه فاضيفت الموافقة إليه ثم جيء بالوقوع  
تمييزا للتمتص بذی الوجہین حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا) هذا  
مما يؤيد أن الصحة امر عقلي والمراد بما يعتبر الشروط والأركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه  
ما ذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصح قوله بعد ذلك وإن لم تسقط القضاء أي بحسب نفس الأمر وان دفع  
اعتراض الناصر بأن تفسير الموافقة به يقتضي انتفاءها عن صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه فتنقضي  
صحتها هذا القول ويأتى أنها صحيحة عليه ولو قال أمر الشارع كافصح به أن الحاجب لتناول الحد  
صحة العبادة والعديا يضادون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكوراه ووجه الدفع أن الطهارة المتعبرة  
شرعا في الصلاة أهم من التيقن المظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فأند  
الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا إذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها أتماعت عند  
القدرة عليها صلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه إليها (قوله بخلاف ما لا يقع) محترز قوله ذی الوجہین  
(قوله أو أوفقا) وكذا ما لا يقع إلا مخالفا كالشرك فلا يوصف بالبطان لأنه ليس ذا وجہين وأورد عليه  
(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قالت زاد الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في المواقفات العزائم والرضى  
وعليه فيكون خمسة حتى مع إخراج الصحة والفساد فافهم اه كاتبه

بمعنى مطلق الإدراك لا وجه له بل هو فاسد لأن المعنى حيثئذ لو وقع مطلق الإدراك مخالفا كان الواقع جهلا لا معرفة ولا فساد في  
هذا لعدم فرض أن الواقع معرفة والمقصود أنه مناقض للواقع بأن الكلام مبني على الفرض والتقدير (قوله وإنما  
اقتصر الخ) أي في مفهوم ذی الوجہین وحاصل كلامه أن مالا يقع إلا مخالفا لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

(قول الشارح اخذا ما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن أنه منظر مأمر في الواقع باتباع ظنه فالفعل حينئذ مستجمع ما يعتبر فيه شرعا ومدار القضاء على تحقق الشروط في نفس الامر (قوله ومن الاستجماع) (١٤٠) بحسب ظن الشخص لان كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام

فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لما بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة اسقاط القضاء) وان لم تسقط القضاء (وقيل الصحة في العبادة اسقاط القضاء) اى اغناؤها عنه

الناصر ان هذا يخالف توهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح والإيمان لا يقع إلا ما اوقفا وقد وصف بالصحة وعدمها وقال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل اى الشرك فقد وصف بالظان مع انه لا يقع إلا بخالفا واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها في مسئلة وإيمان المقلد المعنى اللغوى اى الكفاية وعدم الكفاية لا للصحة والفساد بالمعنى الاصطلاحى وهذا بناء على ان المعرفة اى الإيمان قد يمتدح ذلك بان معرفة الله اى إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الإيمان فانه تصديق مخصوص بأمر مخصوصه بشروط مخصوصه فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر في المرافق كون موصوف الصحة فعلا وبه افصح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل في امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كما تقدم غير مرة وعن الثاني بان إطلاق الباطل على الشرك في الآلة الشريفة ليس هذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجاز أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله) إذ لو وقعت اى المعرفة بمعنى مطلق الادراك ولا حقيقة المعرفة لا يمكن ان تقع بخلافه فيه باستخدام قيل ان للعبادة ايضا جهتين لانه قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانه قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرها وقد لا يكون كذلك كالواقع في قلبه ان الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من فهم المعرفة ليست بايمان والاولى قد تكون مقرنة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد الاستدكار ظاهر او قد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة في حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه امور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) اى إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هى فصحة العبادة فهذا توهم لثقل الكلام المصنف الآتى (قوله اخذا ما ذكر) أى من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كما تقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله فقد شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد واما قولهم المعلوم شرعا كالمعلوم حسا فعناه انه غير معتد به وخصا بعضهم بالصحيح كما تقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) اى كصلاة فائد الطورين وصلاة من ظن أنه منظر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل في العبادة إسقاط القضاء الخ) عرى هذا القول في المناهج للفقهاء والاول للبتكلمين فصلاة من ظن انه منظر ثم بان حذوه صحيحة على رأى المتكلمين لموافقته أمر الشارع لانه مأمر باتباع هذا الظن دون رأى الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء قال الشارح البدخشى واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يراد عراض العلامة الشيرازى بان الثواب قد لا يرتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد اجواز ترتيب الاثر لا وجوده و في حاشية الكيال إن تأمل يعز الشارح هذا القول إلى الفقهاء كإلى المحصول والإحكام وغيرهما لتصبح اصحابا للفقهاء بخلافه فانهم قالوا في صلاة الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لما بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة اسقاط القضاء) وان لم تسقط القضاء (وقيل الصحة في العبادة اسقاط القضاء) اى اغناؤها عنه

أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها قال الفتازانى وما استحسنة العضد هو وما مشى عليه البيضاوى في المناهج وتابعه عليه شارحه الصفوى لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سأتى وبصحة العقد



ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله في الوقت) الصواب اسقاطه هنا (١٤١) وفيما ياتي لان سقوط القضاء

عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا ولو في غير الوقت (قول الشارح) يسمى صحيحا على الاول دون الثاني في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي وبواقفه قول الغزالي وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حديثه وإلا فلا ورد الزكشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قول المصنف وبصحة العقد ترتب اثره) شروع في الاعتراض على من قال الصحة ترتب الاثر وبني عليه ان لا خلاف في الصحة بل في الاثر المطلوب وحاصله ان ذلك تساهل وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو مثلما ترتب الاثر وبهذا ظهر وجه مغايرة الاسلوب (قول الشارح) كحل الانتفاع لم يجعله الانتفاع لانه يتخلل عن الصحة ويوجد مع الفساد (قوله في تبعية احديشيين) المناسب أن يقول في شيء تابع لشيء آخر اخذا

من قوله وان كان السبب شيئا آخر

بمعنى أن الاحتياج إلى فعلها ثانيا فوافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حديثه يسمى صحيحا على الاول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي اخذا بما تقدم موافقة الشرع (ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء ولا فجعلا من الصحيحة ما لا يفتي عن القضاء وأيضا فانهم حكوا وجهين في وصف صلاة فاقده الطهورين بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد (قوله) بمعنى ان الاحتياج إلى الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للسكف المعلوم من المقام ولم جهول فئات الفاعل الجارو أنجر وروكان الانسبان يقول بان لا يوجب الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحواج وصف للعبادة كان الاغنياء وصفها وقيل بانها تفسر للاحوال الذي هو وصف للعبادة بلازمه هو الاحتياج الذي هو وصف للمكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحية اما ان قرئ بالفوقية فضمير حينئذ يعود للعبادة ولا يرد ما ذكرناه ما فيه ان الاسناد مجازي (قوله) يسمى صحيحا على الاول دون الثاني في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي وبواقفه قول القرافي (١) وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق (٢) الأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حديثه وإلا فلا ورد الزكشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله) وبصحة العقد فسر الآمدى صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والمعضد وغيره من شارحي المختصر ونبه المصنف على ان في ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو مثلما ترتب الاثر كما قال الشارح فالصحة منشأ الترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستأنف وليس من القيل والاضح سرفاغرة الاسلوب (قوله) موافقة الشرع لم يقل موافقة العقد ذي الوجهين كما قال في العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذي الوجهين في تعريف مطلق الصحة للاحتراز بالنسبة للعبادة وليان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض مع أنه صحيح غير مرافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتأمل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه وما اخلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وفرق بين ما يعتبر في الشيء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف على ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غضب ستره او مكان وان اعتبر ذلك في حله فتصح بستره مغسوبة ومكان مغسوب وتكون معتد بها مع الحرمة فالحرمة

(١) قوله فانهم حكوا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية في ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله ومن لم يجد ماء ولا متيما \* فاربعة الأقوال يحكيها مذهبا يصلي ويقضى عكس ما قال مالك ه واصبح يقضى والقضاء لأشها وزاد التثاني خامسا نظمه بقوله

وللقاسبي ذوالربط يومي لارضه ه بوجه وايد للتيمم مطلباً قال الشيخ يوسف الصفطي والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصلي ولا يقضى بل لا يصلي ولا يقضى بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عني عنه

(٢) في الشريين الغزالي بدل القرافي فليحذر اه كاتبه

( قول الشارح لا نفسه يدل عليها لو كانت نفسه لم توجد بدونه ، التالى باطل لوجودها في بعض الصور بدونه كما في البيع قبل انقضاء الخيار قبل وقد يمنع ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار ولولا لترتب الاثر وليس بشيء . إذ الترتب ذاتي للصحة فكيف يتخلف ولو مع أفعال مانع إذ تخلفه تخلفها والفرض وجودها اللهم إلا ان يقال معنى هذا المنع ان القائل بان الصحة هي ترتب الاثر لولا المانع فالصحة هي ترتب الاثر وقوعا وفرضا إذ لا تخلف لعارض لا يمنع بالذات لكن هذا لا يسلبه المصنف كما يدل عليه قول الشارح قال المصنف الخ يوجد ان يقال ان الخلاف في التسمية فقد لا يسميه ذلك القائل زمن الخيار صحيحا بذلك المعنى فان قلت الترتيب صفة الاثر والصحة صفة العقد فكيف كان الترتيب صفة العقد قلت ترتب اثر العقد صفة له ( قول الشارح بمعنى انه حيثما وجد الخ ) وترتب أثر الخلع والكتابة الفاسدين إنما هو على التعليق وهو صحيح لا عليها تدبر

كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح فالصحة منشأ الترتب لان نفسه كما قيل قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تأمل ( قوله كحل الانتفاع في البيع ) لم يقل كالا انتفاع لانه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد في الفاسد ( قوله فالصحة منشأ الترتب ) تفرع على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر لزوم التناقض في كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسببا عن الصحة كما تفسيده بآلية السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسببا عن العقد لانه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى لكون الشيء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بان الصحة هي السبب حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشيء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا من اضافة ماحقه ان يضاف للحال وهو الصحة للجل الذي هو المقدر أجاب سم بجواب آخر وهو أنا تمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضى سببيته لم لا يجوز أن يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول وان كان السبب شيئا آخر فمضى كون حل الانتفاع أثرا للعقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية في الحصول الصحة ( قوله لا نفسه ) كما قيل قائله الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكن التالى باطل فبطل المقدم ثبت نقيضه وهو المطلوب أما الملازمة فبديهية وأما دليل بطلان التالى فلان الصحة قد وجدت في بعض الصور ولم يوجد الاثر كما في البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار إذ لولا لترتب الاثر ( قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ ) وأورد عليه الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من البيئونة والعق مع انهما غير صحيحين وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس العقد بل التعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ما أورده الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان اثبتة الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والامور الاعتبارية توصف به ولا يقتضى ذلك تحققها في نفسها حتى يضاف ما قرناه سابقا بل معناه تحقق ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهني ممنوع فان المذكور له الكثير منهم والبعض اثبتة كما صرح بذلك في المواقيت وغيرها من كتب المتكلمين وحيث لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن الفندح يعلم ذلك من وقف على كلامه مع استحضار ما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة الطويل ( قوله وتوقف الترتب الخ ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ سبب يستلزم مقارنة الناشئ عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

(قول الشارح فهو ناشئ الخ) عبر بالاسمية في الاولى والفعلية في الثانية لان المرتب على وجوده ثبوت أنه ناشئ. لاحصول إنشائه والمراد الاول دون الثاني كما هو ظاهر للتأمل (قوله) (١٤٣) أنه متحقق في نفسه) المراد

بتحققه في نفسه أن منشأ انزعاجه متحقق وهذا معنى قولهم الخارج ظرف للنسبة لا لوجودها أمامه بنفسه فلا تحقق له أصلا

والحاصل أن الوجود معناه التحقق وأن إسناد الوجود اليهما في الحقيقة إسناد لما انزعاجه (قوله) لإذ السبب يعتبر فيه مقارنته لمسيبه) قد تقدم أن ذلك لا يترتب عند الأصوليين إنما يعتبر في العلة عند الحكماء وهي عندهم غير السبب على أن ذلك في السبب بمعنى المؤثر وكلام العلامة السبب بمعنى المعارف على أن العلامة يلوح من كلامه على قول الشارح وتوقف الترتب الخ أن المقارنة إنما تلزم لإذ تحقق انتفاء المانع ولأن أمكن أن يكون ذلك مجازاة الشارح أولا نعم الجواب الاول لا ينفع سم لانه تقدم أنه سلم وجوب المقارنة ويمكن أن يحجب هنا بما أوجب به هناك وهو أن السبب وقوع العقود ذلك الكون أمر وجودي بمعنى أنه

المانع منه لا يقدح في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حلول الحول وقدم الخبر على المبدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح في معناها (أجزاؤها)

شرطه كحلول الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله) كما لا يقدح في سببية ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بأنه يفرض بين صحة العقد بأن ملك النصاب مستمر الوجود حالة وجود الشرط وهو حلول الحول التي هي حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصوفها وهو العقد لانه عبارة عن الإيجاب والقبول وهو لفظ ينقض بمجرذ الطوق به فكيف يكون السبب المعروف للحكم بحجته وجوده معر فاهو معدوم وأجاب سم بأن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لا بحجة وجوده حال وجوده لا حال عدمه (قوله ليتأتى له الخ) قد بطل أيضا بإفادة الاختصاص لكن تركه الشارح لان الظاهر أن القصد في ما قيل أن الصحة هي الترتب لا نفي أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر (قوله) الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة أجزاءها الخ واختصار فيه بخذف بصحة منه لانه يلزم أن يقول على تقدير تأخر الخبر وأجزاء العبادة بصحتها لکنه لازم على ضيقه العطف على معمولي عاملين مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة وأجزاءها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء والجواب أنه من عطف الجمل لا من عطف المفردات بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أى بصحة بعد العاطف لتمام الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقريته وهي هنا نظيره في الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير لا ينافي الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول معه أو مفعول به لعامل محذوف أى وفعل العكس (قوله) ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة لتغير الضمير بالظاهر والعكس معال لكل منهما ثم إن هذا التقديم للرجوع غير لازم لانه مع التأخر مقدم رتبة وهو كاف في الجواز اه وأجاب سم بأن ذلك إذا عا د الضمير على المبدأ نفسه وهنا يعود إلى ما أضيف إليه المبدأ وليس رتبته التقديم بالذات بل بالتبع تأمل (قوله أجزاؤها) قال ابن الحاجب الاجزاء والامثال وهو كإمارة الاتيان بالمأمور به على وجه أى كما أمر به فهو موافقة العبادة الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ كما يقتضيه المتن وصرح بالشارح فليتأمل ناصر قال سم تأملناه فعلنا أن هذا الاعتراض مما لا يخفى في فساد على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرذ مخالفة ابن الحاجب ومعلوم أن المصنف والشارح أيضا مقلدین له ولا نقا لین عنه وأن المصنف اطلع على مقاله وخالفه عن قصد فانه شرح المختصر فلا بد أن يطلع على مقاله ابن الحاجب فلوارتضاء ونقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء فليكن هذا مناهيا بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشنيعه على شيخه تحامل منه فان المقصود ههنا للمصنف والشارح نقل الاقوال في تفسير الصحة والاجزاء وبيان أن الاجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

ليس عدم شيء فليتأمل (قوله) ولا يخفى أن ما نحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل (قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الاجزاء بذى الوجهين كالصحة المبنى هو عليها فلذا ترك التنبيه عليه (قول المصنف أى كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الاجزاء هو الاداء الكافي فان الاجزاء صفة العبادة

والاداءة الفاعل فلا بد ان يقال هو الاداء الكافي من حيث الكفاية وإلى انه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجه تخففه انما هو قيل اسقاط القضاء يدل على هذا قول المضدي شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان إتيان المأمور به على وجه محققته وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعدى حاشيته قوله حصول الامتثال به لا تخاف ان الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجردا عن حصول الامتثال به اه ولا شك لاحدى ان حصول الامتثال به هو كفايته ما صدق واختلاف المفهوم لا يضر وأثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء فى كلام ابن الحاجب الإتيان بالمأمور به على (١٤٤) وجه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام المضدي لصرح به قوله اول

المسئلة اقول الاتيان  
بالمأمور به على وجه هل  
يوجب الاجزاء وبهذا  
ظهر ان مقاله الناصر من  
مخالفة المصنف لابن  
الحاجب وتسليم سم له ذلك  
ليس بشئ. والعجب من  
بعض الناس سلم اعتراض  
الناصر مع تأويله عبارة  
ابن الحاجب بما اول به  
العضد ( قول المصنف  
وقيل اجزاؤها اسقاط  
القضاء) لم يغير عبارة ابن  
الحاجب هنا لان اسقاط  
القضاء صفة العبادة كما قاله  
السعد اعلم ان الشارح  
رحمه الله تابع للمصنف  
والمصنف لم يرد هنا  
الاتحقيق ان الاجزاء  
هو الكفاية دون اسقاط  
القضاء وان اردت تحقيق  
المقال فاعلم ان الاتيان  
بالمأمور به على وجه هل  
يسقط القضاء او لا بل

متخفى تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامتثال ولو عند احد  
لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح فى الصحة فكيف يستقيم ما ذكره الشارح  
انه على الراجح ناشئ عنه وفى المنهاج ما يوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط  
التعبد به اى بذلك الاداء معنى السقوط خروج المكلف عن عهده انما يجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به  
والاداء الكافي هو الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع اه وهذا عين مقاله العلامة الناصر فاعتراضه قوى  
لا يندفع بمجرد التشنيع انما يدفع بقوى يؤيد مقالة المصنف اوبداء وجه مرضى للمخالفة كما هو  
المتعارف بين الفضلاء واماردا لاعتراضات الواردة بمجرد الاطراف الى المصنف والشارح فعدول عن  
سبيل الانصاف نعم لاشعر كلام المصنف بان ما ذكره اختياره لا كان قال وعندى مثلاً ما قاله سم لكن  
بمديان سر المخالفة وترجيح مآذبه اليه المصنف لا كما هو اسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى  
الاطلاع ونحو ذلك بما لوجرى مثله فى مجلس المناظرة لحكم على قائله بالافحام واعتراض بعض  
من كتب هنا بان الامتثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامتثال  
ساقط فان مثل هذا شائع فى كلامهم كفسير الدلالة بالفهم فاجاب به هناك بجواب به هنا (قوله) وإن لم  
يسقط القضاء) بالتحية والقوية اى الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له  
الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد  
منهما فى نفس الامر الا ان يقال ان الطلب لا ينظر فيه لمانى الواقع وانما يكون باعتبار الظن لان  
المكلف انما يطلب بما فى وسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم مآظنه بامر  
آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لا مطلقا والانافى وجواب القضاء ( قوله  
اسقاط القضاء) من اضافة المصدر للمفعول وردها القول بان القضاء لم يجب لعدم الموجب  
فكيف سقط وبأنهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لكون الفعل مجردا  
فلو كان هو والماعلى به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم واجب عن الاول بان موجب القضاء  
النص الجديد به لا الفوات عن الوقت وعن الثاني بانه لا يراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال  
بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود  
الضاحك (قوله) فالصحة (الح) ال للمهدى محبة العبادة التى هي وصف لها لا الصحة من حيث هي كما يفيد

بحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره وبالتاى القاضى عبد الجبار قال فى المنتهى قوله  
ان ارادانه لا يتمتع ان يراد امر بعده بمثله فمفسد ويرجع النزاع فى تسميته قضاء وان ارادانه لا يدل على سقوطه فساقط قال السعد  
ليس النزاع فى الخروج عن عهده الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال  
عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأنى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العهدة فانه لا يتمتع عندئذ بامر الحكم  
ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المآتى به ثانيا لا يكون نفس المآتى به اولاً بل مثله  
والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والقرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شئ. وحصل المطلوب  
بتمامه فلو كان إتيانه بالفعل ثانياً إتياناً بامره مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لا يسلم القاضى ان القضاء عبارة

عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب أولا بطريق اللزوم وعلى ما قاله ابن الحاجب يكون الثاني واجبا مستأنفا بأمر جديد يسمى قضاء مجازا لانه مثل الاول قال السعدوني ان هذا بعيد إذ لم يعد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجب قضاء حقيقة اه وهذا ظهر وجه اختيار الشارح مذهب عبد الجبار وان الخلاف لفظي لان المفعول أو لاحت كفي في سقوط الطلب بناء على أن المكلف لا يطلب إلا بما في وسعه وهو الظن لا يكون هو المطلوب بل مثله بأمر آخر لتبين عدم ما ظنه والعبرة في العبادة يعني عدم الاتيان بالمثل بما في نفس الامر وظن المكلف ثم ان المراد باسقاط القضاء الاغناء عنه كما تقدم والقضاء الفعل ثانيا لا ما خرج وقته وهذا ظهر ما تضمنته هذه الجملة فليتام بقى انه قيل انهم يعطون سقوط القضاء بالاجراء فكيف يكون هو هو وفيه انه ليس المراد بالتعليق العلة الخارجة بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود ولو جردوا ضاحك تدبر (قوله اضافي) (١٤٥) أى في تصف به غير العبادة والعقد

لكن عبارة الصفوى على المنهاج الحق ان الموصوف بالاجزاء وعده إنما هو العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها من الافعال اه وحينئذ فنقول الشارح لا يتجاوزها الى العقد نص على المتروك لمشاركته العبادة في الصحة فالخبر حقيقي تدبر (قول الشارح) ومنشأ الخلاف (الخ) معنى كون هذا الحديث وما شاكلة منشأ الخلاف ان من قال بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء

على القول الراجح فيهما و مرادفة له المروج فيهما (ويخصص الاجزاء بالمطلوب) من واجب و مندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى المقدام المشارك لها في الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزها الى المندوب كالعقد والمضى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجب والمندوب وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزى في الاضاحي

قوله كصحبنا (قوله على القول الراجح فيهما) أى الاجزاء والصحة (قوله بالمطلوب) الباء داخلية على المقصور عليه وهو من قصر الصفة على الموصوف والقصر اضافي كما اشار اليه الشارح ووردان المقدد يطلب وجوباً واندا فيكون عبادة فلا يتم مقابلة العبادة بالعقد على الاطلاق وأجيب بان المراد بالعبادة ما أصل وضعه التعليل لا ما يطر اعليه ذلك كالعقد (قوله كالعقد) اى لا يتجاوزها اليه ايضا (قوله لا يتصف به العقد) أى لا يستعمل لفظ الاجزاء فيه اثباتا ولا نفيًا وقوله وتتصف به العبادة أى يستعمل فيها اثباتا ولا نفيًا فاندفع ما قاله الناصر قوله وتتصف به العبادة اخص من المدعى للمصنف لان مراده اختصاص اطلاق لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان في الالبات فتتصف هي بمعناه او في النفي فلا يشهد له قول الشارح فاستعمل الاجزاء إذا استعمال الاطلاق اثباتا ولا نفيًا ومنشأ اعتراضه حمل الانصاف في قول الشارح فتتصف به العبادة على الانصاف بالاثبات (قوله) ومنشأ الخلاف) معنى كون هذا الحديث وما شاكلة منشأ الخلاف ان من قال بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا بالواجب ومن قال بالنسب ولو في حديث منها لما قام عنده من دليل الدنب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب قال الكمال ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون اى حنفية قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في اصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدعاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء في حديث أنى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فانها تجزى عنه أى تجزى به اه وأشار بقوله مثلاً الى أن منشأ الخلاف ليس هذا الحديث فقط بل هو وما شاكلة من الاحاديث لا يقال الحديث إنما يفيد استعمال الاجزاء في النفي دون الالبات لأننا قل

(١٩ - عطار - أول)

يوصف به كل من الواجب والمندوب ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون اى حنفية قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في اصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدعاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء في حديث أنى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب بثلاثة أحجار فانها تجزى عنه قاله الكمال وهو مبنى على ان قول الشارح كالى حنفية تمثيلاً قال الاجزاء يختص بالوجوب وليس كذلك بل هو تمثيل للقول بوجوب الاضحية هذا قول بعض المحققين وصف الاضاحي بالاجزاء من حيث ان الشارع اعتبر هذا الارصاف في الاضحية فصارت واجبة ولو في الاضحية المندوبة فهذه الارصاف بمنزلة قراءة الفاتحة في صلاة الضحى ومن هذا يظهر ان وصف الصلاة الغير المقروء فيها الفاتحة مطلقا سواء كانت واجبة أو مندوبة بالاجزاء انما هو لا اختلال أمر واجب لا بد منه فيها بحيث اذا تمتنى اختلت الصحة هو قراءة الفاتحة وهذا ما تقرران النفي مصبه القيد لا المتدفع في الحديث ان عدم قراءة الفاتحة في الصلاة غير مجزى وقراءة الفاتحة فيها مجزى فلم يستعمل فيه الاجزاء هو قراءة الفاتحة لا الصلاة بالنظر للمعنى فاستدلال الشارح بالحديث الاول مبنى على ظاهر عباراتهم

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال والواجب فان باحذيفة يقول بوجوب النماحة لكن تركها لا يبطل كما تقدم في الشارح (قوله) وأجيب بأن الوجودي يطلق (الخ) قيل أن الضدين لا بد فيهما من الوجود العيان وحيدان في التقابل من شبه تقابل التضاد نعم مقاله يظهر في التقيضين كما نقل عن السيد من أن (١٤٦) الممتع في التقيضين هو الارتفاع في الصدق لافي الوجود الخارجي بناء على ذلك

وان اشترط في الملكة أن يكون وجودها عيانا كان التباين على القول الثاني أعنى عدم اسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما في قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم ايضا قدبر (قوله) تحرير محل النزاع لان قوله الذي حكاه الشارح عنه انما يمتشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع لكن ان كان منها عنه لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثاني كل منهما عدم اسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفاسد عنده يسقط القضاء (قوله) بمعنى ترتب الاحكام قال بعد ذلك وهذا ما يؤيد ما تقدم عن العبد في معنى الصحة (قوله) قولك لا تصل (الخ) تصويره بذلك يفيد انه

فاستعمل الاجزاء في الاصححة وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كما في حذيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لا يخفى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن (وبقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة العمل ذي الوجهين رقعاً الشرع وقيل في الرواية عدم استعماله (انضاء) (وهو) أى البطلان الذي علم أنه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الرساد) أيضا فكل منهما مخالفة ما ذكر الشرع (خلافا لابن حذيفة) في قوله مخالفة ما ذكر الشرع بان كان منها عيانا كان لا يكرن النهي عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله) فاستعمل الاجزاء في الاصححة) فيه تجر زجاري فيه لاحظ الحديث وإلا فالاجزاء والوجوب والندوب في الحقيقة أو صاف لانج الاصححة لالهائسها إذا لدوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل المرصوف بها الافعال (قوله) ومن استعماله في الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب ولما في الاستعمال (قوله) حديث الدارقطني (الخ) أى فانه استعمال في الصلاة وهي واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة في الحديث هي الواجبة وليس كذلك فانها الكونه انكره واقعة في سياق النبي نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الاول والثاني قلت لانسلم البناء المذكور اذا استعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال في الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزى بقرأة غير النماحة ذكرها بوقال بعض الفضلاء ففرق بين كون الشيء واجبا للشيء ووجوب الشيء في نفسه الكلام في الاول والنماحة واجبة في الصلاة مطلقا فرضا كانت أو فلتا وليس النظر للصلاة من حيث هي بل من حيث القراءة فيها تامل (قوله) وبقابلها (الخ) لكن المقابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثاني تقابل العدم والملكة (قوله) الذي علم (الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثاني مع أنه علم أن في العبادة عدم اسقاط القضاء وهو الفساد فيها ايضا لان الاول محل نزاع في حذيفة بخلاف الثاني لما ياتي من أنه يعتد بالفاسد (قوله) أيضا أى كما يسمى بطلا لا لابقال قد فرق بينهما في أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمضي فيه ويفسد باجماع فيمضي فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منهما ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعقد وكفصر ويفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شيء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعق ويرجع الزوج والسيد بالبدل لانا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضرب في الاصطلاح المذكور (قوله) ما ذكر) أى من ذي الوجهين (قوله) بان يكون منها (الخ) تصوير لمخالفة الشرع وفيه ان مخالفة الشرع غير قاصرة على المنهي عنه بل تشمل ما لم يجمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهي عنه ولو نبه على عام فان مخالفة خطاب الوضع منهي عنه بالنهي العام (قوله) ان كانت (الخ) غير مخالف لما قبله بل هو تفصيل له لانه يحمل أو اللام بمعنى مع فاندفع ما قيل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منها عنه يقتضي أن النهي عنه لذاته (قوله) لاصله) أى ما يترتب عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال ان عدم الشرط من الاوصاف

لو كانت الصورة هكذا لاتصل بدون طهارة فان صليت الخ كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتدلت فتكون به لان الاعتداد به يناق كونه شرطا كافيا في شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت في العبد وحاشيته للسعدان الصحة تستعمل في موافقة العبادة للشرع في اسقاط القضاء وفي استيعاب الاثر والفساد يستعمل في مقابلات ذلك (قول الشارح) بان كان منها عنه (الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعي وأبي حذيفة فيما يهيه عنه لوصفه فقال الشافعي رضى الله

عنه النبي عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم فالناس في صورة النهي عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعدني حاشية العضا فانه في الوصف عند الشافعي يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد شرط فيكون النهي عنه لعينه أي لذاته وما هيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عا دعتد الربا صحيحا فلا يدل النهي عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهي عنه لعينه اما النهي عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحيث نذر تعارير البطلان والفساد عند أبي حنيفة وبهذا ظهر فساد ما قاله الناصر من انه لا حاجة إلى النهي لان المخالفة امر عقلي لان الكلام ليس في ذلك إذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ما خوف لشرط أو لا والكلام إنما هو فيه فيلتام فان به يعلم ما في كلام سم في الجواب عنه (قول الشارح وهي ما في البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجنة باعتبار ما كان (قول الشارح او لوصفه في الفساد) أي نهى عنه مقيدا بالوصف فالنهي عنه هو الوصف قاله السعد ولا مانع من ان يقال المنهى عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح في الفساد) أي تلك المخالفة هي الفساد (قوله) والصحة هناك للوصف هو متعين كما سيأتي في الشارح هناك من ان اباحنيفة يقول بان النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات او للوصف واستفادة الفساد في النهي عن الذات إنما هي عرضية (١٤٧) من استعمال النهي في معنى النبي قال الشارح

فما سيأتي تعليلا لعدم افادته الفساد كما سيأتي من انه يفيد الصحة اهـ والصحيح إنما هو الاصل لا الوصف وسيأتي الكلام هناك في ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوم خلاف الصواب فتدبر (قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد في بعض المواضع وفي بعض آخر لا يباع الصوم في يوم النحر والمآل واحذفانه إنما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح

في البطان كافي الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكافي بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أي المبيع او لوصفه في الفساد كافي صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة ائمة للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وكافي بيع الدرهم بالدرهمين لاشتياؤه على الزيادة فيائم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤثر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويؤثر بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد اما الباطل فلا يعتد به وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب إذ حاصله ان مخالفة ذي الوجين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده وعندنا نعم

فتكون المخالفة للنهي عنه لوصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أي فهو باطل أو فانه في عنه وقس عليه نظائره الالية وقوله أي المبيع تفسير لركن البيع للبائع (قوله الملك الخبيث) أي الذي يطلب فسخه شرعا ليتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صححة النذر مع انما يلزم به ما مذنب فالمعصية إنما هي من حيث الفعل في الوقت المنهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) أي الاتيان بصيغته (قوله ليتخلص الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفساد) وخالفه في ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهده الخ) وان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبرأ في يمينه بالفعل ومع ذلك يائمه (قوله فلا يعتد) ينبغي ان يقرأ بالبناء للفعل لا ليفيد قصر عدم الاعتداع عليه او لاقبض اصحابه كما محمد قال بالاعتداع به (قوله والخلاف لفظي) والاعتداد وعدمه

ويفيد بالقبض) يعني أن القبض سبب للملك فقله وبعد البيع لملك لكن القبض لا يقيد إلا بعد عقد بيع في افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الخبيث) أي المترتب على عقد فاسد أو الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان في المجلس والحاصل انه ان كان في المجلس وجب اما الفسخ او رد الزيادة وعده صحيحا وان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) أي بان قال لله تعالى ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثاني لكنه قيل لوصح به ذكر المنهى عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية في فعله) أي ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المذنب نذر صوم يوم النحر إذ لا عرض في صيغة النذر (قوله) ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لا بد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت في الصيغة لرجعت لذاتها فكان منبها لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امر بنفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها والاعراض به وهو منهي عنه فانه في الوصف فلذا لم يطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية إذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اهـ وعبارة التقيح هكذا فصل والنهي اما عن الحساب كالزنا وشرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان زنا صفا كالاول لان كان مجاورا واما عن الشرعيات فتعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح

ويشعر باصله لإلّا بدليل أذالهي لفتح عينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال في شرحه إن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي يقتضي القبح لعينه لإلّا زاد الدليل على أن النهي القبح لغيره وعندها يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله لإلّا زاد الدليل على أن النهي القبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً قال التتازاني النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس ومرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالجواب أن الشارع وضع بعض افعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للشواب والبيع الفاسد سبياً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحاً لعينه ومن لا فلا تتأني في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل أي ويكون النهي مستعملاً في معنى التي مجازاً لأن المنهي عنه يجب أن يكون متصوراً لوجوب بحث لقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلي بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وإن دل دليل على أن قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي لارجاعه ذلك النهي عن الذات بأن يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهي ورد عن الصوم فأرجعه إلى غيره عدول عن الحقيقة وإن لم يدل دليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الأحكام لأن الأصل في النهي اقتضاء الفساد وعند أبي حنيفة يصح باصله إلا في القرينة على استعماله في التي مجازاً والنهي يقتضي الصحة ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لو صفه اه فانت ترى من يعتد بمنه عن لا يجعله باطلا بل يصرف النهي عن الذات إلى الوصف عملاً بأن النهي يقتضي الصحة ولم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشي حتى قال أن العبد نقل عن محمد بن الحسن والتتازاني نقل عن الحنفية في المنهي عنه لعينه ان (١٤٨) التي عنه يدل على الصحة اه ولعمركم أنه لبق بذلك أحد الإجمالات والعضد والسعدني المنهي عنه عند الإطلاق

(والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجبا كان أو مندوباً وقوله فعل بعض يعني

أمر فقهى لا يقدح في ذلك نظير ما تقدم (قوله وقيل كل ما) حكاية الخلاف في الحد ليست مألوفة وسيأقده يقتضي أن الإعادة لا تدخل في الاداء والقضاء لا تجعلها أمورا متعاقبة واجيب بأنه لا يلزم من تعاقب المفاهيم بالتعاريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالإعادة قبل خروج الوقت أداء وإعادة وبعد خروجه قضاء وإعادة (قوله يعني مع فعل الخ) دفع هذا ما أورده على المصنف من أن التعريف الأول لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا إذا الصلاة إذا فعلت كلها في الوقت بالنصيح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف وبأنه يصح بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه يتقلب

كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من اطعم عليه ولهذا المقام بقية ثاني إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفي والتكليفي اما الأول

فلأن من الأسباب السبب الوقت المتعلق به الاداء والقضاء أما الثاني فلأن هذا التقسيم كما في شرح المنهاج والعضد في قوة قولنا الفرض الوجوب إما أن يكون متعلقه قضاء أو أداء أو إعادة فلذا أخره عنهما جميعاً وما قيل أنه لما ذكر القضاء في تعريف الصحة بقوله وقيل إسقاط القضاء ناسب إن يعرفه ولما كان مسبباً قابلاً لأداء تعرض له ففيه أن القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانياً ولو في الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أي ما دخل وقته وقيل كل أي فعل كل ففيه احتباك ومن حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الأول الثاني ومن الثاني الأول وهذا قدر زائد على الاحتباك إذ هو حذف شيء من كل اعم من أن يكون أو لا أو ثانياً وهذا علم أنها تعريفان ثم أولهما بقوله بعض مع ما حذف منه وكذلك الثاني فما قيل أنه إدخال تعريف في أثناء تعريف ليس بشيء (قول المصنف ما دخل وقته) خرج ما لا وقت محدد له كالنسيجات والنوافل المطلقة ورابع العشر في الزكاة فلا توصف بالاداء والقضاء كذا في شرح المنهاج وهذا عند الشافعي وأبو حنيفة لا يخص ذلك بماله وقت محدد بل الاداء عند تسليم عين مائت بالامرو والقضاء تسلم مثل ما وجب بالارقيم الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات ثم إن الفعل إنما يتعلق ببعض شيء موصوف ذلك الشيء بأنه دخل وقته فالفعل إنما يتعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما وصف البعض قبل الوقت وسبباً للناسر مثل هذا عند قوله ما خرج وقت أدائه فما قيل أن كلام المصنف شامل لما وصف البعض قبل الوقت مع أنه مع العمد فاسد مع عدمه يتقلب الفرض فلا وإن الشارع دفع هذا بالعبارة لا أنه ليس بشيء فان قيل البعض الواقع في الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لأن المراد ببعض ما دخل وقت جميعه والجميع فيها ما فاسد فضلاً عن أن يكون له وقت أو نقل مطلق لا وقت له فإيتأمل (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق بالبعض أو الكل وهذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط اما وقوع

(١) قوله إن كان مجاوراً أي كافي الصلاة في الأرض المخصوصة فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغضب والتأني عن المنصب لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عني عنه



الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج أما وقوع الفعل بتأمله بقطع النظر عن قلبية الخروج ويعديته فهو أصل موضوع للقولين جميعا لاخلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفي المتوجه إلى المقيداً تأمها وتلقيداً بافان كل قول في مقابلة الآخر كالنفي لما قد دفع ما قيل أنه يشمل على التعريف الأول ما لو فعل البعض في الوقت ، ترك الباقي لم يفعله في الوقت ولا بعده ثم إن قلبية الخروج تتحقق مع مقارنة آخر المفعول لآخر الوقت تدبر ( قول الشارح يعني مع فعل البعض الخ ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ما عدا تخصيص العبدية بالصلاة فإن الاطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالخروج ثم إن قوله مع فعل الخ مع تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المدين وهو ركعة فيه والباقي بعد ، واقتضاه على هاتين الصورتين المواقف لئلا احتراز عن فعل البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعل الكل لانه على القول الأول يكفي في تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتي بخلافه على القول الثاني ( ١٤٩ ) ويدل لذلك ما ساقى من تعريف

المؤدى بما فعل من كل العبادة في وقتها أو فيه وبعده وجزم به في الآيات فما قيل انه يرد على التعريف الاول أنه لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة

إذا فعلت كلها في الوقت بالتصریح بل بفحوى الخطاب ذلك غير لائق بالتعريف ليس بشئ لأن الايراد كان مع ملاحظة أن الاداء إتمام هو جميع الفعل الواقع في الوقت أو فيه وبعده لا البعض كان ما في المتن ليس بأداء أصلا حتى يفهم غيره بالأولى وإن كان مع ملاحظة أن الاداء هو فعل البعض وإن كان في نفسه فاسداً فالامر ظاهر لان فعل كله في الوقت لا يتنافى فعل بعضه فيه وهو المعنى

مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه مناهرا كمة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلاتين لضافته إلى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل في تعريف القضاء ( والمؤدى ما فعل ) من كل العبادة وفي وقتها على القولين أو فيه وبعده على الاول

الفرض نفلا وأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض العبادة في الوقت والبعض الآخر خارجه يكون أداء ولو في الصوم والحج مع أنه لا يصح وبأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض ما يكون أداءه لا البعض مبهم وبأنه يصدق بعدم فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لدليل عليه وكأنه بناء على أن المراد يدفع الابراد مطلقا وفي كلام ( قوله مع فعل الخ ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء فعل الجميع الواقع بعضه في الوقت ( قوله أو بعده في الصلاة ) أى دون الصوم فإنه لا يمكن فعله بعد خروج وقته لانه لا يكون إلا نهارا ( قوله لكن بشرط الخ ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان لماهية الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشئ وإن كان داخلا كما هو معلوم أى من محله في كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه إذا فرض ان الخطاب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف في تنزيل ما يعمله من ذلك على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقد يقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم لان فعل الحج لا يوصف بأنه قضاء إلا لا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فقسمة أداء المعنى اللغوي من أدت الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحي وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء مجاز ( قوله المعطوف ) أراد به المصاحبة تسماحا لدخول في مفاعيل الجملة المعطوفه لافعال المعطوف قبل ( قوله والمؤدى ما فعل )

الكل في تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع مقاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة وفي وقتها ركعة معتبرة في مفهوم أدائها فلا يصح جعله شرطاً لما عرفت من أن الاداء على الاول هو فعل الكل ايضا بعضه في الوقت وبعضه خارجه وحينئذ لا مانع من جعل ذلك شرطا ( قوله بل جعله شرطا لفعل البعض الآخر الخ ) لو قال شرطا لكون الفعل الذى بعضه في الوقت وبعضه خارجه أداءا لكان حسنا تدبر ( قول المصنف ما فعل ) أى الذى فعل والموصول للعهد والمعهود هو ما بينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ما قيل أن في التعريف نقضا ( قوله وهو المار الخ ) أى تقدم ذكره مضافا إلى ضمير ما فعل كله أو فيه وبعده أداء ( قوله بسبب ذكر المؤدى ) مبنى على رجوع الضمير له لانه أقرب كإقبال وفيه نظرد عرفته ( قوله وبان الوقت الخ ) الصواب جعله مع ما قبله جوابا واحد دافعا للتوفيقين اللذين هما مبنى الدور في كلام العلامة لانه جعل الدور في كل منهما كما هو صريح عبارته وعبارة سم ولو قدم هذا على ما قبله وحذف منه الباء لا يمكن ذلك لكن المحشى كفى بمطلق دافع وانفكاك أى جهة منهما كاف تدبر ( قوله بأن كلا من التعريفين لفظي ) أى ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضره الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهي حدود لإسمية

(قول الشارح المقدر له) أى لما قبله كاه وليس الضمير عائدا للوئدى لثلاثتوفت النكته السابقة وبه يظهر ان الدور الذى اوردته الناصر ليس بواسطة كاقبل تدبر (قوله اورد العلامة ان النذر) صوابه اورد العلامة ان مقتضاء ان النذر كما فى سم (قوله) لا اعتبار الشرع اياه بذلك العمل) أى لاجزائه وكونه فيه اداء دون غيره فلا يدخل ما لو عين الامام شهر الاخذ الزكاة فانها فيه وقبله وبعده اداء ومجزئة لا تتعلق لشيء منهما بتعيين الامام ومعنى كونها اداء انها ليست قضاء والا فلا يوصف بالاداء الحقيقي لا بما يوصف بالقضاء (قوله يائية) لاحاجته اليه فان مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) اعلم ان القول المقابل لهذا القول فى الاداء وهو فعل بعض ما دخل وقت ادائه قبل خروجه مشتمل على صورتين ه الاولى فى فعل الكل فى الوقت ه الثانية فعل بعض معين وهو ركعة فى الوقت والباقي بعده خروجه ولاشك ان وقت الاداء فى الصورة الاولى جميع الوقت اذ متى وقع كله فيه سواء استغرقه او فى بعض منه ولو انطبق (١٥٠) آخر فعله على آخر الوقت فهو اداء وكذلك الثانية فان الركعة متى وقعت فى الوقت

والوقت لما قبله كله فيه او فيه وبعده اداء أى للوئدى (الزمان المقدر له شرعا مطلقا) أى موسما كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد او مضيقا كزمان صوم رمضان وايام البيض فإلم يقدر له زمان فى الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالإيمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضروريا لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض

فيه ان هذا يعلم يعرف من تعريف الاداء إلا أن يقال أراد التعريض بان الحاجب على ماسيا فى (قوله) والوقت لما قبله) اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت أى الوقت المقدر (قوله من كل العبادة) لما كان ظاهر العبادة يوم انما قبل اشارة بعض العبادة على القول الاول ولكنها على الثانى وهو فاسد كما علت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموم للفساد (قوله اوفيه وبعده) لخصوص المفعول فى الوقت كما قد يتبرهن (قوله المقدر له) أى للوئدى لانه أقرب مذكور أو رآه فى دور الاخذ الوقت فى تعريف الاداء الذى هو اصل المؤدى وقد اخذ المؤدى فى تعريف الوقت فتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بانه تعريف لفظي لا يضطره الدور غير مرضى لان هذه تعاريف اصطلاحية فهى حدود اسمية فالاحسن الجواب بان المراد بالمؤدى الماخوذ فى تعريف الوقت الشئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله مطلقا) حال من ضمير المقدر على كلام الشارح او مفعول مطلق عامله محذوف أى تقديرا مطلقا (قوله البيض) أى البياى البيض لياضها بالقمع (قوله المطلقين) مقتضاء ان المقيدين اداء وهو ظاهر فى النفل كالنجر ولا يظهر فى النذر لان وقته مقدر يجعل الناذرا بالشرع واجيب بان كونه جمليا لا ينافى كونه شرعيا فان الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله وغيرها) أى من عبادة لم يقدر لها وقت فى الشرع وليست تفلا ولا نذرا مطلقين (قوله وإن كان فوريا كالإيمان) لانه لا وقت له شرعيا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لا يقال قد يكون الإيمان غير فوري كإيمان الكافر المؤمن وإلا لا جبر عليه لا ناقل لو كان غير فوري لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه لمع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تودع علينا اوعليه لا يمانه (قوله لا يسمى فعله اداء) لم يذكّر البعض مع انه اوفى بكلام المصنف لان البعض انما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكلة اخرى (قوله والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجح ههنا بناء على ما تقدم من ترجيح ان الاداء فعل

فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعده خروج وقت اداء الكل أى الوقت الذى يكون فعل الكل فيه اداء كما قاله الشارح فى بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لا ماعدا ما لا يسع ركعة كاقبل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقي بعده وهذا إنما كان قضاء لعدم تحقق الشرع وهو كون مافى الوقت ركعة لأن مافعل ليس فى وقت الاداء إذ لا شك فى ان زمن الاقل من الركعة من وقت الاداء أى من الوقت الذى يكون الفعل فيه وبعده اداء اذ لو

ادرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل اداء وقتها بتمامه وقت اداء لا بعوض دون بعض فإذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس اداء لفقد الشرط لالعدم وقت الاداء وهذا ما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطا ما قبل ان وقت الاداء من اول الوقت إلى ان يبقى ما لا يسع ركعة وهم منشؤه ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده قضاء وقد عرفنا ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الاقل ليس وقت اداء بل لعدم شرط كونه اداء وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرق الشارح بين الركعة وما دونها فى ماسياتى وهذا يظهر انه لا فرق بين قولنا ما خرج وقته وما خرج وقت ادائه لان وقت الاداء هو جميع الوقت وان جعل الشارح صورة ما اذا فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقي بعده غير داخل فى المتن بل مضمومة من خارج لعلها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لان زمن ذلك الاقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الاداء بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده اداء بالشرط المتقدم وان قول المصنف وقت ادائه لا خلل فيه بالنسبة للتعريف الثانى للقضاء فاقبل انه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لكن رفع البض بعد خروج وقت الاداء وقب الا يسبح كلنا: يصدق عليه فعل بعض ما خرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشئ. لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقت الا في الاختصار الذي ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والمعتبر للفعل قبل خروجه في الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل البداية وبعض هرركة فيكون المراد في القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذي اعتبر في الاداء. فان قلت بينهم من جعل الناحية الفعل الواقع بعينه الموقت في الوقت رابعا. انا. كله ان الوقت لذلك الفعل المركب ما يسع ركعة في وقت رما يسع الباقي عارجه وقت اداء ( ١٥١ ) فلم يمتد بغير تعريف الاداء. قلت

الكلام هنائي تعريف الاداء  
لا في تعريف وقت الاداء  
ولو اعتبر ذلك في تعريف  
الاداء نفسه لاقتضائه انه

ما اخرج وقت أدائه ( من الزمان المذكور مع فعل بعض الصلاة الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان او صوما او قله في الصلاة وان كان المفعول منه في الوقت ركعة فاكثروا الحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقديق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة

اذا فعل ذلك البعض قبل  
خروج ذلك الوقت الذي  
يسع باقي الصلاة بعد خروج  
الوقت الاصل يكون الكل  
أداء وهو قضاء باقيا فلذا  
اعتبر في تعريف الاداء  
والقضاء الوقت الاصل  
وان كان وقت ما وقع منه  
ركعة في الوقت والباقي بعده  
كله وقت ادائه كان المفعول  
اداء وسياتي بالتصريح بهذا  
في الاعادة فليتأمل  
فانهم تناقوا هذا الكلام  
كابرا عن كابر سندهم فيه فوه  
صدرت عن قائلها من غير  
تأمل ( قول المصنف ما  
خرج وقت ادائه لم يقيد  
بقوله بعد خروجه لعله  
من قوله ما اخرج فان اتصاف  
الفعل بدخول وقته او  
خروجه إنما يكون حال  
فعله وقيد بقوله قبل

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وابقها بعده والكل قضاء وأجابهم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض في القضاء إلى قوله فيضم اليه الخ وقد يجب ايضا بأن الصورة الموردة خرجت بمنطوق التعريف لانه إذا كان الباقي يسع أقل من ركعة فقد خرج وقت ادائه ( قوله ما اخرج وقت ادائه ) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعله من قوله ما اخرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه في الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج ( قوله من الزمان المذكور ) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور في قوله الزمان المقدّر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء في قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج وان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحي وقال السكرواني انه لما تلبس به صار وقته مضية فاطلاق القضاء عليه حقيقة وفيه انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا قائل بموافاق الاداء عليه فقال السيد في حاشية الشرح العذري أنه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود معين بأشهر معلومة ( قوله مع فعل الخ ) تنتمة للتعريف على القول الثاني معلومة من محلها فلا يقال ان التعريف ناقص ولا يخفك ان امثال هذه الامور بالماضي ينبغي ارتكابها في التعاريف وهذا نظير ما تقدم فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للسكرواني والخلاف في معنى القضاء هل هو وقوع الكل او البعض ( قوله ايضا ) راجع لقوله بعضه الاخر ولو اتى به عقبه لكان احسن ( قوله وان كان المفعول الخ ) مبالغة للاشارة الى ان البعض في هذا التعريف على غير ما يخصص بالركعة ولا كان تعريفا للقضاء على القول الرابع ( قوله والحديث المتقدم ) اي الذي تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة وهذا جواب سؤال مقدر وأرد على القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر في الوقت والباقي بعده كانت الصلاة قضاء ويرد الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ما ذكره الشارح لزوم التجوز في لفظ ادرك في الموضوعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثاني وجبت عليه الصلاة ( قوله فيها ) أي في الركعة أي في شأنها او الضمير للصلاة ( قوله فيمن زال عذره ) فعني

خروجه من الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر ( قول المصنف وقت ادائه ) أي الوقت الذي فعل كل العبادة فيه او فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم ( قول الشارح من الزمان المذكور ) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور في قوله المقدّر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الاتيان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج إلا على ما نقل عن الاسنوني من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا ولا تضيق عليه فلا يجوز الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله الماضي حسين والمثبلي والرويانى وطردوه في كل عبادة واجبة دخل فيها وافسدها فما قيل انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتكرن قضاء ولا فائز به ليس بشئ. وعلى الاول

بوصف الحج بالاداء دون القضاء ( ١٥٣ ) لو قرع في وقته المتقدر له كما قاله السيد في حاشية العنود ( قول الشارح وان

ولو قال وقته كما قال في الاداء كفي ( استدراكا ) بذلك الفعل ( لما ) اى لشيء ( سبق له مقتضى للفعل ) اى لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تنفيضي في الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان اوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبا وادرك وقتها الذى هو سبب في وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة الخ موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا مع اثر الشافعية فتجب ادرالك من يسع تكبيره الاحرام ( قوله ولو قال الخ ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليسكن التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة في الوقت والى الباقي بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته ازمن المفعول فيه المذكر ووقت لفعل ذلك البعض وحيث فلا حاجة في دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الا اني لما اطلق البعض الخ ( قوله استدراكا ) مفعول لاجله ما لمه فعل اى لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذى بعد الوقت للفعل الذى سبق طلب ايقاعه في الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى بالشئ الواقع عليه ما بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتقوية ( قوله للفعل ) بدل اشتغال من ما او عطف بيان ( قوله اى لان يفعل ) نبيه يكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على ان المفعول في الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضى او غيره كما افصح به قوله مطلقا من فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حيث يتذكر مع قوله له الرجوع ضميره المحرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كان كلا وبعضا في التعريف واقنان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى ( قوله وجوبا او ندبا ) مفعول مطلق على حذف مضاف اى اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعرهما بالناسر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى التاديب ويلزم عليه ان في الاول ثلاثة مجازات احدها على لان الموجب في الحقيقة هو الله لا الخطاب وفي الثاني مجازان احدهما على ( قوله فان الصلاة المندوبة تقتضى ) قال الزركشى الا ان تكون تابعة لما لا يقضى كنفيل يوم الجمعة فلا يقضى ( قوله ويقاس عليها الصوم ) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة وعلى الشارح لم يذكره لانه ليس بصده ( قوله فقول ) تفرع على قوله فان الصلاة المندوبة ( قوله احسن الخ ) لان تعريف من عر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء على ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازا وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسية اذ شمول التعريف لساير المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على غير جماع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه فضاءه الى الزوال الا ان يكون قائلًا بمجازية قضاءه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره انما هو عند من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك للتعبير بقوله مقتضى متعين ( قوله كان اوضح واخصر ) اما الاخصر فظاهر قوا اما الواضحة فتلاح متعلق الاقتضاء على هذا تعدده على صنيع المصنف الموجه لخلقاء معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتغال من قوله له بناء على تعلقه بمقتضى وقد يدعى ان له يتعلق بسبق جى به لزيادة الربط كما قاله في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم هذا ما افاده الناصر موضحا وفي بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم اهتماما بشأن منكرى البعث بانهم مدنون منهم ومقرب لهم ومنذرون

كان المفعول منها في الوقت ركعة ) مبالغة للاشارة الى أن البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بما دون الركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح ( قول الشارح وقد بقي من الوقت الخ ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعية فتجب ادرالك من يسع تكبيره الاحرام وحكاية الشارح له انما هي على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف في القضاء ( قول الشارح وجوبا او ندبا ) الاولى بوجهها مفعولا مطلقا على حذف مضاف اى اقتضاء وجوب الخ وأعرهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى التاديب ويلزم عليه أن في الاول ثلاث مجازات أحدها على لان الموجب هو الله وفي الثاني مجازان أحدهما على ( قوله وفيه نظر ) لا شيء فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال ( قوله هو متقيد الخ ) هذا لا ينافي الاحسية ( قوله لا يعتبر

النقض بها ) هذا كلام يقال في النقض المتعلق بالبحث لا في التعاريف لا شرط ان تكون جامعة ولولا نادى ولو قال أن باختصاصهم

اطلاق القضاء في هذه الصورة مجاز لكان اول ( قول الشارح لكن لو قال لما سبق له ( ١٥٣ ) مله الخ ) يمكن ان يقال ان المصنف

جار على ان المسكف به  
المعنى الحاصل بالمصدر  
كما يظهر من قوله في ماسبق  
فان اقتضى الخطاب الفعل  
والشارح جار على ان  
المسكف به المعنى المصدرى  
ولذا قدم هناك قوله لشيء  
فقوله هنا لما سبق اى لشيء  
سبق له أى لاجل ذلك  
الشيء الحاصل بالمصدر  
وهو المسكف به مقتضى  
اى طالب ثم بين جهة  
الطلب والتعلق بقوله للفعل  
الذى هو المصدر وهذا  
المعنى لا يستفاد من عبارة  
الشارح فليتأمل ( قوله  
مفعول مطلق الخ ) جعله  
العضد وتبعه السعد حالا  
من مقتضى والشارح إلى  
ذلك اقرب حيث قال  
اى من المستدرك فانه  
يتعلق بالطالب بلا تكلف  
تدبر ( قول الشارح سبب  
الوجوب الخ ) وهو دخول  
الوقت مع التكليف  
والتخلف لوجود المانع  
فلا تنفي سببته في نفسه  
( قول الشارح لوجوب  
القضاء ) علة غائية لقوله  
انعقد فالسبب هو الاول

( مطلقا ) اى من المستدرك كما في قضاء الصلاة المروكة بلا عذر أو من غيره كما في قضاء التائم  
الصلاة والمخاض الصوم فانه سبق مقتضى لفعل الصلاة والصوم من غير التائم والمخاض لانهما  
ولان انعقد سبب الوجوب او الذنب في حقهما لوجوب القضاء عليهما او ذنبه لهما وخرج  
بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لا مجرد ذكر المقرب كما في قوله تعالى اقربت الساعة وانشق القمر  
فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقرب دون المدون منهم لان الآية نزلت لانبات وقوع الساعة  
واقترابها بآيات تندر بجلولها ومن جعلتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديمها  
على الفاعل للسراعة إلى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر ما يسوقهم ويورثهم  
رهبة وانزعاجا من المقرب وجعلها تأكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط  
الناس اقرب حساب الناس ثم اقرب للناس الحساب ثم اقرب للناس حسابهم مع انه تعسف  
بزل عما يقتضيه المقام ( قوله مطلقا ) حال من الفعل كما اشار إلى ذلك الشارح بقوله أى من  
المستدرك اى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى ( قوله من غير ) متعلق بفعل الصلاة والصوم  
ويجوز تعلفه بمقتضى ( قوله سبب الوجوب ) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب  
للو وجوب ولو في حق التائم والمخاض وتخلف الوجوب او الذنب لشيء آخر كوجود المانع لا ينفي  
سببته في نفسه ( قوله لوجوب القضاء ) علة لقوله وان انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب  
الاول اذ لو كان بامر جديد لم ينعقد سبب الوجوب في حقهما وسيأتي ان التحقيق ان القضاء  
بامر جديد ( قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ ) استدراك الشيء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى  
ان فعل الصلاة وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يوصل إلى ما  
سبق له مقتضى الفلح صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالفيد المذكور كما فعل  
الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنة تبيين انتفاءها  
لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بلا نزاع  
فيكون الحد غير متمسك أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك  
ليس بمجرد الوصول إلى ما سبق له مقتضى بل لا بد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجزية  
للخلل الواقع او لا ما يترك العمل راسا واما بفعله على وجهه فيخلل وحيد فلا تسلم ان الاعادة جماعة  
مطلوبة كذلك وعن الثاني بمنع عدم الصدق الذى ادعاه لانه تبيين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى  
بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق لفعله مقتضى وهو  
الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قوهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل  
الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتضى آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ما وقع  
على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثاني بانه يلزم عليه ان ما سبق لفعله مقتضى عبارة عن  
الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بما سبق لفعله مقتضى ما سبق  
طالب لإيقاعه في الوقت كما صرح به نفسه في احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح  
قول المصنف مطلقا بقوله اى من المستدرك او من غيره اذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتضى  
عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج إلى قوله او من غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس التائم  
والمخاض فالوقت في الجواب ان يقال لما تبين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة في الوقت لم  
يسقط بطل الصلاة وحيث يكون قضاؤها بعد الوقت استدراكا لما سبق لفعله في الوقت مقتضى حكما

( ٢٠ - عطار - اول )

والقضاء بامر جديد ولاتتاني فليتأمل جدا ( قوله )

فهو غير مطرد ) اى مانع وهذا كما قاله السعد في حاشية العضد لا يرد على ابن الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عر به هو

(قوله سبق مقتضى لفعل الشيء في نفسه) فيه أنه حينئذ ليس خارجا بقيد الاستدراك الذي أخرج به الشارح تبعا للعصو والسعد مع أنه لا دليل على ذلك (قوله لم ينسب لهام مقتضى بل مقتضيا قائم فليس في فعلها استدراكا الذي معناه فعل ما تقدم طلبه فتم قول الشارح أنها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فإذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثاني ليس عين الأول بل مثله قوله بعد ذلك صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتضى أى مثل ما سبق له مقتضى وتسمية ذلك بالاستدراك لأن الأول لما لم يكف في عدم توجه طلب آخر كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثاني كأنه فعل عين ما سبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ما وقع على خال) لعل المراد بالخلل هنا عدم اسقاط القضاء بناء على أن الصحة اسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له أن الخلل يترك الفعل رأسا أو يفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولا صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الأمر أو يقال معنى ما سبق على غير وجه الصحة المانعة لو رد طلب آخر

تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله أنه في الجواب الأول قرر أن المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في الوقت بعده في جماعة مثلا ولما أطلق البعض في تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم إليه ما خرج بالتقيد من أن فعل أقل من ركعة في الوقت والبقى بعده قضاء وللفرق بين هذا وبين ذي الركعة أنها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتركيب لها ففعل ما بعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لإعادة أى بعد الوقت فهذه باطلة وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلاً أو فرادى والأولى حذفه لأنه لم يرد جود لهم بإعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) أشار بذلك لرفع الاعتراض على التعريف الأول للقضاء بأنه غير منعكس لعدم شموله لما إذا فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله بقيد المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله في الاداء أى في تعريفه وقوله في القضاء أى في تعريفه على القول بالراجح (قوله فيضم إليه) أى إلى الكل أى إلى قوله أو إلى القضاء أى إلى حده وجه ضم ما خرج بالبعد إلى ذلك الصلاة لا تخلو ما أن تكون أداء أو قضاء فلم يكن منها أداء فهو قضاء قال العلامة أحمد الغنيمي لا حاجة إلى الضم المذكور بعد قوله في المتن فعل كل ما خرج وقت أدائه دون أن يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج بكون الباقي أقل من ركعة كما تقدم وأن يخرج الوقت الذي حدده الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقا ولوقال المصنف وقته الخ أنه لا فرق عنده بين الوقت ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من أن فعل الخ) قال الناصر الصواب اسقاطان وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي ينطلق عليه قضاء ويخرج بالتقيد من حد الاداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه قال سم يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف من الجائزين أى يضم إلى حكمه حكم ما خرج ولا شأن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من التعليل أى ما خرج بالتقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله وبين ذي الركعة) أى الفعل ذي الركعة في الوقت والباقي بعده (قوله كالتركيب لها) قال الناصر أنما لم يجعله تكريرا حقيقة

تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله أنه في الجواب الأول قرر أن المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في خصوص الوقت وهنا جعل مقتضى مقتضى القضاء فينافي ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب أن يقال أن المراد بالمقتضى هو مقتضى الاداء والمراد ما سبق لفعل مثله مقتضى وتسمية فعل ذلك استدراكا كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثاني غير مختص بما إذا فعل المطلوب في الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتي إذا تركه في الوقت وفعله بعده لأن المفعول ثانيا غير المطلوب أولا إذا المقتضى الأول انما يطلب

الفعل في الوقت ولذا قال السعدان هذا

التعريف للقضاء يقتضى أن لا يوجد قضاء أصلا (قوله انما استدرك بها الخ) في تسميته استدراكا يجوز لأن الطلب قائم كإسار (قول الشارح مثلا) يصح أن يرجع لقول المؤداة في الوقت فيدخل إعادة المقتضية أى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثاني قضاء لعدم سبق مقتضى لها في الوقت كذا قاله السعدو والظاهر أن من يجوز الإعادة بعد الوقت لما فعل في الوقت لأجل الجماعة يجوز ذلك لأجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لا فرق ويصح أن يرجع لقوله في جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بأن طلب ذلك كان وقت في الوقت مختلفا في صحتها فانه يطلب أعادها ولو بعد الوقت مراعاة للقبال بالطلان ولا يسمى ذلك قضاء نظرا لعقيدة المعيد إلا بالنظر لعقيدة من قال بالطلان فهو قضاء فليتأمل (قول الشارح للعلم بقيد المتقدم) يقتضى أن كون المفعول في الوقت ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل ما بعد الوقت تابعا لها)

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتدعية ما بعد الوقوف لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لا توسعا كما هو عند الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ما هنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من (١٥٥) الاداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق

الاداء على ذلك حقيقة أخذنا من قول الشارع أنه أداء إلا بطريق التبعية فليتنا مل جدا (قوله ليس هذا تعريفا كاملا الخ) قد عرفت بما مر أن المراد بالوصول هو الموعود بما سركا يشير اليه قول الشارع من كل العبادة الخ فاندفع ما قاله الناصر (قول الشارع قائلا في المؤدى ما فعل) أى آتيا بعين عبارة ابن الحاجب في المؤدى وهذا من جملة الملل بالاشارة والاشارة وان اقتضت ان يعبر عن المقضى بماضى إلا أنه لكفاية التعبير بما فعل عن المؤدى في ذلك وملاحظة نكتة أخرى وهى الاختصار عبر عن المقضى بالمفعول (قوله) إلى افساد عبارة أخرى ليس في عبارة سم لفظ فساد وحذفه أولى كما يعرفه المتأمل يعنى وبجمعه ذلك تبعين الاشارة إلى خصوص فساد عبارة ابن الحاجب لأنه هو الذى جمع دون غيره (قول الشارع) وان كان اطلاقه عليه شائعا هذامن جملة المقول على لسان المصنف فلا اعتراض عليه اعتراض

(والمقضى بالمفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين اوقبله وبعده على الثانى وإنما عرف المصدر والمفعول المستغنى باحدهما قائلا في المؤدى ما فعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه في ذلك أى المحوج لتصحيحه إلى تاويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضى عما فعل إلى المفعول قال لأنه اخصر منه أى بكلمة لأن التكرير هو الايتان بالشئ ما ينمى ادا به تأكيد الأول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالأولى (قوله) والمقضى بالمفعول) الالعهد كما يشير اليه قوله من كل العبادة بناء على انها ليست موصولة وفيها كلام سيأتى (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال هذا الاستغناء يوقع في التكرار لا ناقول التكرار إنما يكون حيث انتفتت الفائدة بالكفاية والفائدة هنا موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارع (قوله الذى صدر) صفة لمقول قائلا اعنى ما فعل (قوله قال) أى المصنف في منع الموانع (قوله اشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى ما فعل الخ وبحاجب بان المراد الاشارة على الوجه الآبين إذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افاضة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال استند الشارع ذلك إلى المصنف للتبعية على أنه لا يخلو عن نظر وكأنه والله اعلم يشير إلى ما قاله شيخه العلامة أبو عبدالله البرماوى في شرح ألفية الاصول من إطلاق الاداء والقضاء في عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا في غير المختصر كالمناهج وغيره اهـ وحيث كان حقيقة عرفية فلا يفهم من اطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقضى كالحق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا المخلوق قال بعض من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية في المؤدى والمقضى ويقول انهما من المجاز الشائع كما يشير اليه قوله وإن كان اطلاقه عليه شائعا ومن المشترك وعلى كل يبق اعتراض المصنف على ابن الحاجب لان الأولى اجتناب المجاز ولوشائعا والمشارك في مقام البيان خصوصا في مقام التحديد اهـ اقول هذا محض تحامل أمألا فلا أن الاصل عدم الاشتراك ودعوى انه مجاز شائع لا دليل عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بأنه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء بل لا بد من نقل قوى بالمجاز ولوسلنا انه مجاز فلاضير في ذلك لان المجاز الشائع لا يتجاشى عن وقوعه في التعريفات بل يطلق المجاز لا يتبع منه إذا قامت القرينة خصوصا في تعريف الاصوليين وأهل العربية وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التعريف لا محتمة ونحن من اول الكتاب إلى هنا يمر بنا تعريفات يرتكب المصنف فيها أمورا لايسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف في أثناء التعريف كما في تعريف القضاء على قولين ومثال ذلك وأقرها هذا التعريف الذى نحن بصدده حيث قال والمقضى بالمفعول وهذا يصلح تعريف بقا دون ما ذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبتها الشارع انتكالا على ما سبق في تعريف القضاء وجعل أوفى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خطب بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة العرف سوى أنه شئ وقع عليه الفعل وهذا المعنى مستفاد من نفس الصيغة ويشاركن في ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرحم الله من يقول ولست بالموجب حقا لمن لا يوجب الحق على نفسه (قوله) لأنه اخصر منه أى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الغرض قد يتعلق

على المصنف دون الشارع (قول الشارع) قال لأنه اخصر منه) لعل نكتة الاستناد اليه هنا ما يأتي من الاعتراض بأن اللام أيضا كلمة لاحرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع النقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لانفهم منه شيئاً وراه معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح وايضاً اسماً الاجناس جو امدو هذا مشتق كما يتبادى به ذكر حرف الجر بعده متعلقاً به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخولها) أى يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخولها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخولها الذى هي خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معاً يعنى انها كجزء من مجموع مدخولها معاً إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شئ عبر عنه بأنه مدخول لها في أنه مدخول لها فيجاء بها بما اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حيث جزء من ذلك (١٥٦) المجموع لا كجزء له إلا ان يقال المراد بقرينة السياق انها كجزء من مجموع ما دخلت

عليه معها ملاحظاته كلمة واحدة مع كونه في الحقيقة كلمتين والحق انه لا حاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كالإسم من مفعول في انها لا تعد كلمة أخرى فليتأمل (قوله) وفيه انها ليست جزءاً (الخ) لعله اراد انها ليست جزءاً ولا كجزء عما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تأمل (قول الشارح وزاد مسألة البعض) هذا اعتذار عن المصنف في ذكر ما لم يعهد عند الأصوليين فانهم لا يصفون ما وقع منه ركعة فقط في الوقت باداء ولا قضاء لاحقيقة ولا مجازاً وحاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفي قوله جري الخ اعترض على المصنف فكانه يقول ما تابع مذهب اهل فقه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على

إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسألة البعض على الأصوليين في تعريفى الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله) إذ لام التعريف (الخ) اعترضه الناصر بان اللام في ذلك اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه وهو قوي وجواب سم بان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل الموصولة لانهادالة على تعيين مساهما فالمراد بها الموصولة ان المصنف جعل لفظ الموصول اسم جنس لما يتعلق به الفعل لم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساداه اما ما عاده من ان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل على الموصولة فاستحدث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخولها والموصولة لتعيين مساهمة بقربة الصلة ولكل منها احكام تخصمه وتراحدان النحاة يستعمل المعرفة في الموصولة وما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لادليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قيل لنا المضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفي الذى هو معنى المشتق ولا نفهم شيئاً وراه ذلك إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح فنفهم حيث المعنى المراد وايضاً أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالاشتقات فالاقدام على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربي على ان أسماء الاجناس جو امدو المفعول مشتق فابن هذا من ذلك وحيث نعتين ان يكون اسم مفعول حتى يلتم مع ما به دعو ويرتبط الكلام ببعضه بعض وذكر حرف الجر بعده يتبادى على فساد دعوى انه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجامد تأمل منصفاً (قوله) كالجزء من مدخولها أى تشبه الجزء ولا يست جزء احقيقة ففى كاليم ملاقول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخولها التي هي خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بحذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخولها معاً (قوله) وزاد مسألة البعض) بيان لعذر المصنف في اثباته ما لم يعد من كلام الأصوليين من ذكر لفظ البعض في تعريفى الاداء والقضاء فانهم لا يصفون الصلاة ذات البعض في الوقت بالاداء ولا بالقضاء لاحقيقة ولا مجازاً واعترضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقيدي واجاب بان اطلاق المسألة عليه مجاز علاقته اللزوم فانه يستلزم مسئلة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغي له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبنى على الظاهر دون التحقيق واقول

تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ما جرى عليه الفقهاء تحقيق أيضاً منظور فيه للدليل قابل فقسيته ظاهراً بالنسبة لكلام الأصوليين وإلا فهو تحقيق أيضاً فتدبر (قوله) واحسن منه ان يجاب (الخ) الاحسن فيه فضلاً عن الاحسية بل للاحقة له أصلاً إذ الغرض من التعريف مبان للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرفة وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرفة مجعولا من الجهة التى يطالب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين ففضية الحكم عليه ان يكون معلوماً فلو كان التعريف مجعولا على المعرفة ومقصود اثباته له كما هو قضية جملة مسئلة كان المقصود ليس بيان حقيقة بل اثبات هذا الحكم له وهذا تاف او ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم ففى لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهي قد يعد من



المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرفة مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل بل حله عليه حل صوري ولذا قال بعضهم أن الكلام على تقدير أى التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب أن هذه الذاتيات ذاتيات للحدود وقد قال العبد شرحا لقول ابن الحاجب في المختصر ولا يحصل الحد برهان لانه وسطا في الحد لا يكتب بالبرهان لو جهين احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسطا لكان مستلزما عن المحكوم عليه لان الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود وتفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لو جوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فان قيل فيجىء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل نفيها أو اثباتها والموقوف عليه تعقلها لاها بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لاثبوته ومن جهة أن الحد لا يحصل برهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه (١٥٧) ولا يمكن اه ومن طلب زيادة

على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جرياعلى ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الاول اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التي وقع منها ركعة في الوقت والباقي بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجح وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا في كل من القولين الى ما يدل عليه من الادلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة في الاول فان ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثاني اصطلاح الاصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة

والقضاء جرياعلى ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة في الوقت هما وان كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعيه ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء قابل هذا الصنيع في التعريف بما عترض به على ابن الحاجب وانظر أهماء يسوغ دون الآخر يظهر لك نايدها ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف في التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات وما يتعجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وادعى أنه حسن ان اطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرفة والتعريف وهو قول له والاداء فعل الخ ومجموع المعرفة والتعريف مسئلة المركب التقيدى هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح في نفسه فضلا عن أن يكون حسنا وبيان ذلك ان الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرفة وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضى أن يكون المعروف مجهولا من الجهة التي يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للبرزوع بعد تصور كل من الطرفين قضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرفة ومقصودا اثباته له كما هو قضية جملة مسئلة كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف اوليس ان المناطقة عدوا المعرفة من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات أو ليس ان المسئلة مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون الانظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البدهى قد يعد من المسائل واداء كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري ان المعرفة مع التعريف ليس بما يطلب بالدليل وان حمله على المعرفة حمل صوري لا حقيقى (قوله الواصفين لذات الركعة) أى للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أى ذات الركعة بهما أى بالاداء على قول والقضاء على آخره وقوله في التحقيق أى على التحقيق الملحوظ للاصوليين من نقي الوصف بالاداء وبالقضاء فان اصطلاحهم ان ما بعضه في الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف باداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ في التبعيه لما قبل الوقت او عكسه كما فهم الكمال والتجارى حتى نفاى قوله زاد مسئلة الخ (قوله بتبعيه الخ) خبر كان والباء سببيه وقوله لما بعد الوقت لما فيه أى على قول الاداء وقوله وللعكس أى على قول القضاء وهو معطوف على تبعيه أى وبالعكس

بهما نظرا للتحقيق أعنى عدم وقوع جميعها في الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لها بما باعتبار هذا التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعيه ما بعد الوقت له على القول بالاداء او العكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما في الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وهذا اتضح بتأين الاقوال الثلاثة وان الاصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعيه المتقدمة (قول الشارح الواصفين) أى جمهورهم لا كلهم اخذوا من قوله وبعض الفقهاء حق (قول الشارح بهما) أى بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لاهما معا وهو ظاهر (قول الشارح في التحقيق) أى باعتبار التحقيق لو نظروا اليه الواقع انهم أى جمهور الفقهاء لم ينظروا اليه في كونه اداء بل نظروا في كل من القولين الى ما دل عليه من الادلة فاكتفوا في انصافه بالاداء حقيقة باشتال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة في الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعيه تقتضى الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعيه على قول الاصوليين فانها تقتضى الوصف بذلك توسعا وكذا يقال في القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح في قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لما على احتمال

تقدم ويمكن أن يقال إن وصف ذات الرخصة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخل في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذوا من الحديث كأن بالنظر إلى التحقيق تبعا بالأصليا وعلى هذا فذات الرخصة في الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كالأداء الحقيقية ولا جازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزي ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما في الوقت منها أي الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهري (قوله الذي فرضه غيره) أي لعدم كونه معمودا وإن كانت العبادة كلها قد تروى بوضعين باعتبارين كافي الصلاة في مكان من غير (قول الشارح) وكذا على الأداء نظرا للتحقيق) أي تحقيق الأصوليين (١٥٨) وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر في الإثم عن قول

الأصولي أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضي الوصف بالأداء حقيقة المانع من الإثم بناء على التقرير الأول أو عن قوله إن تلك الصلاة ليست بأداء فقط بناء على التقرير الثاني ولم يقل وكذا على التحقيق المعنوي للأصوليين لأن توهم عدم الإثم إنما هو عند من يقول بالأداء فلا بد أن يكون إثبات الإثم بالنظر إليه على أنه لا يتعلق للأصولي بالإثم وعدمه فليتأمل وإنما فصله بهذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبقي قول نقله الجوهري وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذنا من قول الشافعي ذلك في الصحيح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يعلو عليه هنا فليتأمل في هذا المقام فانه منزلة أقدم (قول الشارح

حقق قوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعية العبادة في الوصف بذلك الذي فرضه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلي بالتأخير وكذا على الأداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والإعادة فعله) أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا (في وقت الأداء) له (قيل للخلل) في فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما في الوقت: أبعد (قوله حقق) أي تحقيقا آخر معايير للتحققين المعنويين للأصوليين بدليل المقابلة (قوله الذي فرضه غيره) نعت للتبعية ووجه الفرار من ذلك أن وصف بعض العبادة بربص ووصف بعضها الآخر بضد غير معمود وإن كان وصفها كلها بربصين باعتبارين مختلفتين معمودا كما في الصلاة في الغصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا أي على قول النضاء (قوله نظر المظاهر) أي ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والإعادة فعله الخ) قياس ما مر للصف أن يعرف المعاد بعد تعريف الإعادة وكان تركه أن الإعادة قسم من الأداء عده أو الاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكسرة معادة (قوله أي المعاد) أشار به إلى أن الضمير لما يفهم من الإعادة وقوله أي فعل الشيء ثانيا دفع به ما يقال أنه يلزم على أخذ المعاد في تعريف الإعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشيء ثانيا ولا يصدق بما فعل ثانيا مع أنه المراد وحاصل الجواب عن الأول أن المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثاني بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذي يصير به الشيء معادا وهو فعله ثانيا أو ورد أيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الإعادة الأولى دون ما زاد عليها وبجوابه بأن الإعادة مقيدة بالمرأة الأولى كما عليه الكثير وأن المراد بالثاني خلاف الأول فيشمل ما زاد على الثاني وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير للمفعول في قوله لمع المقتضى للمفعول لسم التعريف من هذه التكاليف المندفع بها ما ورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أي فعل الشيء ثانيا وما أورده عليه سم بأن المفعول في عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيا في الوقت مدفوع بان الضمير يرجع إليه مجردا عن قيده وارتكاب الاستخدام فهو من هذه التكاليف مع أنه كثير شائع وما دعاه من أن ذلك تكلف تقول هو كذلك إلا أنه تكلف واحد سهل في نفسه فهو أحق بالرعاية من تكاليف كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا مالا يدل عليه نوا كما صنع الشارح (قوله في وقت الأداء له) قال الناصر الأوضح والآخر في وقته ودفعه سم بأنه لو عبر بذلك

في وقت الأداء له قد عرفت فيما تقدم مسارا وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الأداء فيكون وقته تقيض وقته لكن وقت الأداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره حينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فإذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكون المراد بعد خروج وقت الأداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة في المرامع الاخصر يتجلف ما هنا فان المعنى في الإعادة فعل الكل في وقت الأداء لا البعض حينئذ وقت الأداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتأثيره فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الأداء المتقدم وقد يكون منه وهو ما يوسع ركعة والباقي خارجا كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذي هو ركعة في الوقت والباقي خارجه كله أداء وحينئذ فوقه وقت

مع التجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المسكورة) وهي في الأصل المفوعة في وقت الاداء في جماعة بعد الا فرادى من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لان تمام الخلل والاول هو المشهور الذي جزم به الامام الرازي وغيره ووجه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثاني ولم يرجع الثاني لتردده في شموله لاحد قسمي ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد اخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعة أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أروع أو أجمع أكثر أو المسكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستجاب وإن لم يطالع عليها فديقال يعتبر احتمالاً فيتناوله التعريف وقد يقال لافلاو يكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة في وقت ادائها ثانياً للعذر وغيره ثم ظاهر كلام المصنف

لسكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والثانية خارجة (قوله مع التجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب الفوف لوقال بدون الطهارة الخ لسكان اخصروا وفق بقوله فوات شرط (قوله سهواً) فيقيد المستثنين قبله احترازه عن العمدة فان الفعل معه كالعلة لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانياً فلا مادة حينئذ (قوله قيل للخلل الخ) من تمتة التعريف كما صرح به في منع الموانع وهو على طريقته انفردها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال الترديد منافي للتعريف لا ناقول انه ليس من الترديد المأثري بل هو اشارة الى اختلاف في التعريف وانها تعريفان قال بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قيل فعله في وقت الاداء خلل وقيل فعله في وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهي في الاصل) اي اصل وضعها في عرفهم بمعنى انها وضعت ابتداءً لذلك المعنى ثم اُلحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيما اشارة الى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان للخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثاني) فيه رفع افعال التفضيل للظاهر في الابتناء وهو قليل وقضية التعبير بافعال التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانياً للخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمي) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثاني زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعة أم زادت الخ وبقي قسم الثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكان تركه لانه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهاءنا بسن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضا حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هي زائدة على فضيلة الاولى فظهر ان التعريف الثاني يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعاً وهي اعاده ما وقع أولاً فرادى التي هي الاصل والمستحبة على الصحيح وهي ما ذكره الشارح من القسمين والقسم المراد قسمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكر فالعقد مجرد التمثيل (قوله ويعتبر احتمالاً) اي احتمال قسم استوائها اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذر افتقارها له التعريف فضمير احتمالها لقسم وازدادة احتمال للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف العلم به كما قدرناه (قوله وقد يقال لافلا) اي وقد يقال لا يعتبر احتمال اشتغالها على فضيلة فيعتمد العذر فلا يتناولها التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلاو أو ودان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والا في جماعة مع عدم جوازهم ويحجب بان في السلام قداماً وكالظهور هو كون الثانية في صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اي حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج في

اداء قطعاً فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيد وقتاً ولذا سكنت عليه الشارح رضى الله عنه والحواشي بنوا كلامهم هنا على ما سلكوه هناك وقد عرفت حاله فليتامل فانه يحتاج للطف القرينة (قول الشارح لاحد قسمي) المراد هو استواء الجماعتين والثاني زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت الجماعة الخ وبقي ما اذا زادت الاولى فهو ثالث وما اذا وقعت الاولى مختلة أو فرادى فالاقسام على الثاني خمسة وإتمام بقول الشارح بعد قوله ام زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شيء زائد على فضيلة الاولى فيشملها قول المصنف لعذر ليس بشيء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد في قسم الاستواء وحينئذ فالمراد بالفضيلة شيء لم يوجد جنسه في الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق بأداء محتمل) بأن لم تسبق بأداء أصلا أو سبقت بأداء صحيح فمما سبق بأداء صحيح إدا. وهو قول يخالف لكلام العضد والسعداء الأول فإنه يقول لإعادة قسم من الأداء. وأما الثاني فلا يقول أنه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعي إلخ) إنما يفيد بقوله الشرعي رداعلي من قال لأمدي أن الرخصة والعزيمة من أقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من أن خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعي باصطلاح المصنف ومن معه الذي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف إليه لانه قد يتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد لطابق الكل على تقسيم متعلقا إلى واجب وغيره من أقسام متعلق خطاب التكليف ماعدا الحرام ولاشك أنه يلزم من تقسيم المتعلق إلى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر إلى إيجاب وغيره من أقسام الخطاب المذكور ماعدا التحريم (قول الشارح أى المأخوذ من الشرع) المراد بما لاخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلائلها عليه دلالة الأثر على المؤثر ويحتمل أن المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فإن اللفظ دليل النفسى كما مر (قوله) فقول الكمال

وشيوخ الإسلام) قد عرفت  
 مما مر أن التعاقب جزء من مفهوم الحكم لا من حقيقته كالبر جزء من مفهوم العمى دون ماهيته وحقيقته فالحق ما قاله الكمال وشيوخ الإسلام على هذا. فقول الشارح فيما يأتي فالحكم المتغير إليه أى المتغير التعلق إليه أما الخطاب وهو حقيقة الحكم فلا يغير فيه فعنى العبارة حيثئذ الخطاب إن انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة فهو الرخصة وهو حيثئذ مفيد لما هو المقرر من أن الخطاب شئ واحد لا تعدد فيه وإنما يخلف بحسب التعلق فليست (قوله وصف عارض للحكم) هو كذلك لما عرفت من الفرق بين حقيقة الشئ

أن الأداء قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين وقيل إنها قسم له كما قال في المنهاج العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فاداء ولا فاعادة (والحكم الشرعي) أى من المأخوذ من الشرع (إن تغير) الأداء (قوله) أن الأداء قسم (الخ) لأنها أداء مفيد بالفعل ثانيا للخلل أو للعذر والأداء أعم (قوله) وهو كما قال) أى المصنف في شرح المختصر والعصود موافق له أيضا فإنه قال إعادة قسم من الأداء في مصطلح القوم إلا أن التفاتنا في حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متبينة وان ما فعل ثانيا في وقت الأداء ليس بأداء ولا قضاء ولم تطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العصد صريحا وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس إلى كلام التفاتنا في تيميل (قوله) مصطلح الأكثرين) أى مصطلح عليه عند الأكثرين نخذف الجار والمجرور مع أنه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجار حذف أو لافار تقع الضمير واستترى اسم المفعول بعد اتصاله إليه تواسعا (قوله) وقيل أنها قسم له) أن بقيد الأداء بالأولي أو إعادة بالتأنيق والقدر المشترك بينهما العبادة الواقعة في وقتها المعين وأما تنقيح الأداء للخلل أو العذر فهو بيان لسبب الإعادة لفصل يميز فظهر أن الإعادة أخص من الأداء على مصطلح المصنف والأكثرين ومبينة كالإداء للقضاء وعلى القول بأنها قسم للإداء تكون الثلاثة متبينة (قوله) ولم يسبق بأداء مختل) أى بأن لم يسبق بأداء أصلا أو سبق بأداء صحيح فمما سبق بأداء صحيح إدا. لا إعادة قال الناصر وهو قول ثالث يخالف لقول العضد والتنازع أنه إما ما يخالفه للعصود فلا يقول أن الإعادة قسم من الأداء. وإما ما يخالفه للتفتناز أنى فإنه يقول إن ما فعل ثانيا في وقت الأداء ليس بأداء لا قضاء بل إعادة فقط (قوله) ولا فاعادة) قضيتها إنما إذا وقت بعد الوقت كانت قد سبقت بأداء مختل فإنها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا وليس كذلك قطعا هذه قضاء والإعادة مخصوصة بما فعل في الوقت كما هي المصنف والجواب أن قوله إن وقعت لم يعتبر لاحتراز بل اعتبر مقسبا وموضوعا والمعتبر لاحتراز هو قوله ولم تسبق بأداء مختل ولو قال العبادة الواقعة في الوقت إن لم تسبق الخ كان واضح تامل (قوله) والحكم الشرعي) هذا القيد كما لا يضر لاحتجاج إليه لما مر من أنه المراد عند الإطلاق أنه تأمر وسم تكلف لبيان الحاجة بما لا داعى إليه وغاية ما يقال أنه ذكر للايضاح (قوله) المأخوذ من الشرع) أشار به إلى أن النسبة إليه من حيث الإخذ منه والمراد به الأحكام بمعنى النسبة التامة والمأخوذ وهو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد المأخوذ والمأخوذ منه كذا قيل وأقول لا معنى لاخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذا الحكم

ومفهومه ولا يلزم من اعتباره والمفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله) أى انتقل من تحققه (الخ) الأولى أنه انتقل من بمعنى صعوبة له باعتبار تحققه في جزئى صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه في جزئى سهل (قوله) إلى عدم انحصار التغيير) قال شيخنا رحمه الله أقسام التغيير ستون ثلاثون عللا لأن الانتقال منه هو أحد الأحكام الستة والانتقال إليه كذلك فإذا ضربت ستة في ستة كان الحاصل ستة وثلاثين يسقط مناسبة وهى الانتقال من كل إلى نفسه يبق ثلاثون فلما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك كافى الانتقال من حرمة إلى الخسة الباقية ومن وجوب إلى ماعدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إليه أو إلى مندوب أو (١) قوله كافى الانتقال من حرمة الخ أى أقسام الرخصة بحسب الاشتغال والتغيير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا ينتقل الخ أى فتكون الأقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى أنه الخ أى فتكون الأقسام خمسة أو أربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الأولى ومن خلاف الأولى إلى مباح أو إلى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردي من أن الرخصة تكون كراهة وأما على حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا يقتل في الرخصة إلى كراهة وقد علم من ذلك أن المتعلق منه في الرخصة يكون حرمة وغيرهما كما يشير إليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ وبصرح به قولنا في الثاني من الرخصة الخ وكلام ابن الجاحظ وغيره يقتضي أنه لا يكون للحرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) إمامان، معناه تغير الحكم الكلّي من تحقّق في التحريم إلى تحقّق في التحليل أو تنبّي الكلام على اتحاد نحو الإيجاب والوجوب وإمامان يكون معناه أن المتغير هو المتعلق الكلّي (١٦١) من تحقّق في تعلق الخطاب بالتحريم

من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (أي سهولة) كان تغير من الحرمة للمكلف أو الترك الى الحل له (لغذر مع قيام السبب للحكم الاصيل)

الى تحقيقه في تعلقه بالحل  
وقد عرفت ان الحق هو  
الثاني فليأمل ( قوله  
عندي ان هذا القيد  
يستدرك ) عندي أن  
المستدرك هو هذا الكلام  
فان حاصل معنى الرخصة  
هو أن يتحقق الحكم  
الكلّي أو التعلّق الكلّي  
على مأمور في جزئ من  
جزئاته لاجل العذر بعد  
تحقيقه في آخر وانتفاء  
السبب غاية ما يقتضيه  
انتفاء المسبب وهو الخطاب  
الاول من حيث تعلقه  
الاتفاق الخطاب بامر آخر  
ملائم للعذر الذي هو  
معنى الرخصة يدل على  
هذا قول البيضاوي الحكم  
ثبت على خلاف الدليل  
بعذر ينافي كمال القدرة  
لرخصة وان ثبت على  
فقد الدليل فعيمة  
وقول السعد تفسير  
لرخصة في اصول الشافعية  
ما شرع من الاحكام

بمعنى الخطاب هو الكلام النفسى لا يقال هو يتحقق دلالة عليه لا نأقوله الامر بالعكس لان الدال هو الخطاب فلاحسن ان يراد بالحكم الماخوذ بالحكم بمعنى السببه والماخوذ منه هى النصوص الذى جاءت بها الرسل (قوله من حيث تعلقه) أى لا من حيث ذاته لا نه قد سمع لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزأ الى كلاً من إضافة المصدر الى فاعله لاقتضائها عَرْض التعلق له وخروجه عنه مع انه قد سبق انه جزء منه ونه الشارح بهذه الحثية على ان المتغير اولا وبالذات هو جزء الحكم وان تغير الحكم ثانيا وبالعرض بتغير جزء ثم تغير التعلق انعدامه ووجوده وتعلق خطاب اخر بدله فيكون هذا الخطاب حكما بل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقا من ان الحكم مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى. اما قول الكمال وشيخ الاسلام ان الشارح اشار بقوله من حيث تعلقه الى ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم فلا يوافق ما سبق للبصاف والشارح وانما هو مبنى على ما سلفناه من ان التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك (قوله من صعوبة) من متعلقة بتغيرا وابتدائية متعلقة بمحذوف داخله على محذوف اى ان تغير تغيرا ناشئا من تعلق ذى صمو به فيه اشار الى ان المتغير منه محذوف لدلالة المتغير عليه ثم ظاهره ان ذات الحكم لا تغير فيها بل فى وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك بخلاف قوله من الحرمة الى الحل فانه يقتضى ان التغير من حكم الى حكم وقوله اى فالحكم المتغير اليه موجب بانهما متلازمان فان الصفة للحكم فاذا تغير الحكم تغيرت صفته وكذا اذا تغيرت الصفة او ان من تبعية وهى ويجرورها حال من ضمير تغيرو الصعوبة والسهولة بمعنى الصعوب السهل او على تقدير مضاف اى ذى صعوبة وذى سهولة والمضى والحكم الشرعى ان تغير حال كونه كانا قبل التغير من الصعب الى السهل فرخصة فقر له الاتى من الحرمة اى كائنا من الحرمة (قوله الى الحل) اى للفعل والترك واقر الضمير لان العطف باو، ههنا نسكته بقره ما هو انه ليس المراد بتغير الحكم بتغيره فقره بالفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل بل ينقطع تعلقه الى السهولة بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة ولهذا عبر غير المصنف كالضامى بقوله احكم ان ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عنة: وقيل ان كان لفظة الماء فزينة لنحو المرض فرخصة اه (قوله مع قيام السبب) هذا القيد مستدرك لدلوز الى يمكن التغير لعذر بل لا انتفاء السبب افاده التاخر وحصل ما اجاب به سم انه كما يفتنى الحكم لا انتفاء السبب ينتج للعذر فيصح ان يستند اليهما بل ربما كانا اسنادا للعدم أولى لان العذر المعين يكتفى فى التغير دون انتفاء السبب المعين [اذ قد

( ۲۱ - عطار - اول )

( ٢١ - عطار - اول )  
لعذر مع قيام المحرم وحينئذ فكيف يكنى في ذلك تنفاه السبب ويزيدك نباتا  
على هذا ماسيا في الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغيير إلى آخر ليس للعذر بل للناظر إذا العذر  
لا يلائمه وجوب الترك من حيث أنه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا أن وجوب أكل الميتة للضرر خاصة وبالجملة  
فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقته حمله كاهو حاصل جوابه غلط ظاهر والله سبحانه وتعالى أعلم **(قوله)** قلت المراد  
السبب جنس السبب ) فيه أن المراد بالسبب دليل الحكم الأصلي **(قوله)** (لأن يحمل الخ) تكلف لإداعي اليمين كون الحكم أغليا

(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقي لوافق كلام المصنف من ان الرخصة هي الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قد روي في سياقي الحل لما تقدم ان الفرق اعتبارى والمراد بالحل الاذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) اشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل أو الترك فان قلت هلا جعل السكك مثالا للفعل بناء على ان الترك كف قلت الكف من شرطه اقبال النفس ثم كنهها وترك الاتمام حرام اقبلت نفسه اولا فلهذا الشارح حيث لم يتابع السعد هنانى التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل (١٦٢) من الفعل والترك بمثلين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله) ورود السهولة

ابتداء أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكيم بن حزام التامى عن بيع ما ليس عنده فانه بعمومه يشمل السلم كما قاله النزائى (قوله) أى فى أى ثم الخ) أى على الاول دون الثانى (قول الشارح) لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعداً هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف فقيل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كافى الدر وحاشية ابن عابدين ان المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقريباً فالسكك اثنان وعشرون ساعة ونصف تقريباً بناء على اعتبار ما بين حجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الاخير هو ضبط المسافة عندنا بعد

المتخلف عنه للعذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كاكل الميتة) المضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لإيجده الصوم) بفتح الياء وضما أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام يتخلف سبب آخر فلوحذف قوله مع قيام السبب لشمل ما اذا كان العذر مصاحباً لانتهاء السبب مع ان المصاحب لانتهاء السبب لا يقابل له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستر يعود على الالموصولة الواقعة على الحكم الاصلية فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه أى عن السبب ويصح فتح الاسم اسم مفعول لصفة السبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف ينتفى الحكم الاصلى مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول واشار بذلك إلى ان الرخصة ليست اسماً للحكم المتغير كما يوهمه كلام المصنف لانه لما تحدث عنه بل للتغير اليه لانه لا ينصف بالسهولة ولو لم يكن الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا لوضع كاصرح به المضطرب والامدى وعدل المصنف عن قولها لاطباق السكك على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من اقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) أى الذى كان التغير اليه لتدبر مع قيام السبب (قوله) يسمى الخ) اشارة إلى ان الاخبار من حيث التسمية لا للحكم والرخصة بضم الراء وسكون الخاء وبالتحريك ويقال فيها رخصة بالسكون والتحريك (قوله) وهى لغة السهولة أى مطلقاً ونقل اصطلاحاً إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما اشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعروفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر ان الاصل فى السلم الاباحة ولم يمنع اصطلاحه عن عمه واجاب بانه لا يلزم ان يكون المنع ودفيعه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراجها تحت امر كل واحد وهو ان الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على مناهج البيضاوى لا نزاع فى ان السلم رخصة قال الفتاوى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كمارة الظهار عند فقد الرقية لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقية كان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله) الذى هو بيع موصوف فى الذمة) أى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقداً على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله) فى رمضان تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله) بفتح الياء مع فتح الهاء على اخذه من الثلاثى المجرد قوله وضما أى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله) واجبا) أى اكل الميتة فى أى بتركه واذا مات مات عاصياً بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله) لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام

اخراجاً من الاستراحة ونحو الخطو والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول والثانى ولعل (فصاعداً) ذلك هو قول ابن حنيفة المشار إلى مقابله بقوله لخروجهم من قول ابن حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح ببعض الكتب المتبعة عندهم اما ان اعتبر اصر الايام كما يام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ما هو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح) ومن قال القصر مكرهه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف ان الرخصة لا توصف بالكرامة كما لا توصف بالحرمة موقفاً من المواردى وصفها بما فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه اراد بالكرامة خلاف الاولى لا ما اقتضاه النهى بخصوص وأورد ان الرخصة انما لا توصف

فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوده ومن قال القصر مكروه كالماوردي أراد مكروه كراهة غير شديدة وهو بمعنى خلاف الأولى (ومباحاً) أى السلم ( وخلاف الأولى ) أى فطر مسافر لا يجده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة لكل المذكورات

فصاعدا) أى ولم يختلف في جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالإتمام أولى (قوله كما هو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوده) أى الإتمام فان سفر القصر عند أبي حنيفة ثلاثة أيام والتمام فيما دونها والقصر فيما بلغها وأجبان عنده قال الحنفية أن السير يعتبر من الصبح للزوال باعتبار أقصر الأيام كأيام الشتاء وهذا يكون الخلاف لفظياً فان هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ يستقيم قول الشارح خروجاً من قول أبي حنيفة فليتامل (قوله بوجوده) أى الإتمام فيما دون ثلاثة أيام (قوله ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردي وصفها بها في أقل من ثلاثة مراحل فاجاب بأنه أراد بالكراهة خلاف الأولى لا ماقتضاء النهي المخصوص وأورد أن الرخصة إنما لم توصف بالحرمة لصعوبتها المطلقة وهذا منتف في الكراهة كخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بما ينافي ظاهر خبر أن الله يحب أن توفى رخصه كما يجب أن توفى عزائمهم وعلى ظاهر كلام الماوردي أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الحسنة الباقية ومن واجب إلى ما عداها الحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ما قاله المصنف ثلاثة عشر (قوله ومباحاً إلى السلم) قال البرماوى وما قيل أنه قد يندب بأنه احتيج إليه في مال الصبي ضعيف لأن ذلك لا مر عارض ككونه مصلحة للخصوص كونه سهلاً (قوله وخلاف الأولى) أى يخالف الأولى لئيم كونه حالاً من فطر المسافر ويوافق الاحوال قبله وايضاً بقاءه على المصدرية يلزم عليه كون خلاف الأولى وصفاً لم يتعلق بالحكم وهو الفعل لأنه حال من فطر المسافر وخلاف الأولى إسم للحكم نفسه لا متعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله فان جهده الخ) بل إذا جهده جداً وجب الفطر (قوله وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذويها الأولى للأول وهكذا والكثير كون الأولى لاخيراً نحو لقيت هنداً مصعدة منحدرة وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله اللازمة) أى لأصحابها فان أكل الميتة للبصر الوجوب لازم له (قوله لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لاصراحة لأن أقسام الرخصة الإيجاب والتدبير والإباحة كما أشار إليه الشارح بعد والمذكور في عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح أقسام متعلقها نعم خلاف الأولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه أو في العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالاحل الآن في الفعل الصادق بالوجوب والتدبير الإباحة لاستواء الطرفين السابق بالإباحة فقط وأن قول المصنف ككل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى في محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض أن نصب يعنى للجمال غير معروف معارض بأنه لم يقل أحد بأنها لا تنصب إلا المفرد (قوله كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى للحكم المذكور بأكل الميتة وما عطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الآن شرعاً يصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا منتف في الكراهة بخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافي ظاهر خبر أن الله يحب أن توفى رخصه كما يجب أن توفى عزائمهم وقد يقال يجب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافي عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله أوفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ما قاله الناصر الجواب حذفه لأن الغرض من قوله وأتى الخ دفع ما يقال هذه أحوال لازمة والأصل في الحال الانتقال لأنها قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس بيان صاحبها بل بيان ما يتعلق به وعلى هذا لاخير يكون البيان للتعليق فيعود الاشكال (قول الشارح وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمة فلا يقال أن هذا موجود في وجوب ما كان مباحاً كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) فأبد ذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفاده الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على أن الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أي فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسيبه وصف المتعلق وهو كونه فيها يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد أي من حيث وصفه فان جرناعلي ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فانه لاشبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا ينبغي أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد في الصلاة والعلة امر عام وهو الانفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة أو غيره أو لاشك أن تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا البطل قولنا هذا الانفراد (١٦٤) فيا يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكره فهذا مكره ولا يشبه أحد من

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى وحكمها الأصلي الحرمة واسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لانه سبيل وجوب الصلاة تأمة والصوم والغرر في السلم وهي قائمة حال الحل واعذاره الاضطراب ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في كل الميتة لموافقة لغرض النفس في بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبة من حيث انه وجوب ومن الرخصة لإباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض أو نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة الى الإباحة وسيبها قائم حال الإباحة وهو الانفراد

ولو قد مر كل مثال مصدر حاله الميتة لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان لحل (قوله وحكمها) أي المذكورات وكذا ضمير أسبابها (قوله لانه سبيل وجوب الصلاة تأمة والصوم) أي وكل ما هو سبيل وجوب الاتمام والصوم فهو سبب حرمة القصر والفطر بناء على أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده (قوله وهي) أي الأسباب المذكورة (قوله واعذاره) أي الحل (قوله الى ثمن الغلات) أي اعتبار الأغلب فلا يقال انه غير موقوف بانواع المسلم فيه إذ منها ما ليس ببلغة كأنواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة في أكل الميتة قد تخفى لما في وجوبه من الصعوبة لانه لا زام وتكليف بينهما بقوله وسهولة الوجوب في أكل الميتة (قوله في بقائها) يصح تعلقه بفرض إذ هو بمعنى الرغبة فوافقة للوجوب له فإن كلا منهما طلب لبقائها إذ أكل الميتة سبب له ويوافقه في اشتراكها في متعلق واحد هو بقاؤها (قوله ومن الرخصة لإباحة ترك الجماعة) إشارة إلى أن إفادة الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المشتغل عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالسكر الكراهة خلافاً لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من أن الحكم المنتقل عنه لا يكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) أي حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانه يقتضي اللوم على الفعل بخلاف الإباحة وإن شاركته في عدم الأثم والصعبة صفة كاشفة لا مخصصة (قوله وسيبها) أي الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لا يصح لأن الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذي هو المسكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً له وإيضاً فطلب الاجتماع في شيء منهي عن ضده الذي هو الانفراد فيه فهو متعلق النهي الذي هو أي هذا النهي الكراهة لاسببها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشبه أحدهما بالآخر أحدهما نفس الانفراد والثاني كون ذلك الانفراد فيم يطلب فيه الاجتماع ولهذا مقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

أصاغر العالم في صحة بل هو مركز في طباع الحيوانات المعجم التي ترى نفرة الشاة من الذئب المعين هل لها غير تخيل المضرة في هذا الجنس بناء على إدراكها للكليات لكن مفاسد شغل الانسان بنتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة عام) فيه أن المراد ترك الجماعة في الصلاة بالانفراد فيم لا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأساً (قوله يردا) قد علت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل في بطلانه لإذ لفرق (قوله وقول المصنف ايضاً) قد تقدم مراراً أن المصنف من مجتهد في هذا الفن وزادته زيادة ثقة مقبولة وكل له

على ابن الحاجب وغيره من زيادات وناهيك بمن لا يذكر القول إن رآه لو احدث فقط الثاني ولو جعل قدره كان الحاجب كما سياتي نقل ذلك عنه وأما الشارح العلامة فاقول أحواله انه ثقة مقبول لا يطالب بالدليل ثم أن تلك الزيادة يصرح بها كلام السعد في شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين التني والاتباع القاطع بان ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة لا فريضة وكون المثال للانتقال من تحريم لا يختص كاهو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بان لم يتغير أصلاً) الى آخر المحتررات ان تأملت ذلك تأملاً تاماً لا صحيحاً وجدت أقسام العزيمة لا تنحصر في خمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التي هي أقسام الرخصة إذ حاصلها الانتقال من سهولة الى صعوبة وهذا نير موجود فيما لم يتغير أصلاً كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لا لعذر أوله لا مع قيام السبب بل



مداد العزيمة على أن يقطع الحكم ويحتم صعب أو سهل كما قال الشارح بأن لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر في أحدهما العذر  
فالتسمية منظر فيها للمعنى اللغوي فالحكم حينئذ منحصر في الرخصة والعزيمة (١٦٥) وهو ظاهر كلام العنصر

أيضا لما قاله التفتازاني  
من أن الحق أن الفعل  
لا يصف بالعزيمة مالم  
يقع في مقابلة الرخصة  
إن كان اصطلاحا فلا بد  
من النقل ودونه خرق  
الفتاد وإن كان لأن المعنى  
اللغوي الذي هو مدار  
الوصف لا يتحقق إلا  
حينئذ فلا ولعل بيان  
الشارح المعنى اللغوي بعد  
التعميم في أفراد العزيمة بما  
أشاره للاعتراض عليه  
فليتأمل ( قول الشارح  
كوجوب الصلوات الحسن  
الخ ) أنت خير بان القيد  
الخارج به من جملة قيود  
لا يلاحظ فيما أخرج به  
الاتفاء ذلك القيد فقط  
ضرورة الإخراج به  
وحده الأثرى إلى قوله  
كحرمة الاصطيداء الخ  
فانه لا عذر في التغير ولو  
نظر للباقي لورد انه لا عذر  
فيه وحينئذ فالمراد وجوب  
الصلوات بدون المانع  
وحينئذ فايراد العلامة  
الناصر انه تغير في العاض  
والنائم وفاقد الطورين  
على قول ليس بشئ على  
أنك قد عرفت أن المراد  
بالتغير هو أن ثبت حكم آخر

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أي وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا  
كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطيداء بالاحرام بعد اباحته قبله أو إلى  
سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى  
أو لعذر لأمع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثياب الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من  
الكفار في القتال بعد حرمة وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرةهم حينئذ وعذرهما  
مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فجزية) أي فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب

الثاني ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهي بل هو سبب للحكم وكراهة الأول بما لا مشقة في صحته إذ لا مشقة  
في صحته قولنا لا يكره إلا أفراد في الصلاة لانه انفراديا يطلب فيه الاجتماع فانضج صحة مقاله الشارح  
وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تأخر عن سم عليه تركنا ذلك لفلة  
جدواه لانه تعصب بمحض من الطرفين (قوله فيما يطلب فيه الاجتماع) أي في محل يطلب فيه الاجتماع  
وهو صلاة الفرض (قوله وإلا) أي وإن لم يحصل التغير بقبول السابقة بان اتقى من أصله أو اتقى فيه  
من قيوده السابقة وإلى هذا أشار الشارح بقوله أي وإن لم يتغير الحكم الخ (قوله كاذكر) أي تغييرا مثل  
ما ذكرنا إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي بان لم يتغير أصلا أو تغيرا لا كما ذكر بان لم يكن  
إلى سهولة أو لالهذا لعذرهما مع عذر لأمع قيام السبب فالصواب أربع (قوله كوجوب الصلاة) فيه بحث  
فان وجوب الصلوات تغير في حق النائم والعائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة  
فان أريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطيداء فانه لم  
يتغير تغيرا عاما واجب بان وجوب القضاء على النائم والخطاب الأصلي لقيام السبب إذ لولا ما وجب  
القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع  
من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل يجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبينا معاشر الشافعية  
وهو مذهب الشارح (قوله كحرمة الاصطيداء) به تمثيله بالحرمة وخلاف الأولى والإباحة على أن  
العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للأجوب وللندوب خلافا لمن خصها بهما ولكن خصها  
بالأجوب ولم يتعرض للكراهة كما لم يتعرض لها الشارح ولا للتدب وفي شيخ الاسلام أنها تكون وصفا  
بجميع الأحكام (قوله بالاحرام) أي في غير الحرم أما صيد الحرم فيجرم حتى على الحلال (قوله بعد  
إباحته) أي الاصطيداء قبله أي قبل الإحرام (قوله أولى سهولة) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة  
أو الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقة ضنى تقرير  
الشارح فيها وقد يجاب بأنه غير واقع فلذا لم يتعرض له أو انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء  
على حمل قوله بان لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تأمل (قوله مثلا) أي أو ثالثة أو أربعة وهكذا  
(قوله بعد حرمة) أي حرمة ترك الوضوء قوله بمعنى أنه خلاف الأولى تفسير لحل الترك المذكور  
(قوله مثلا) أي أو الاثنين والعشرين أو الثلاثة للثلاثين الخ (قوله بعد حرمة) أي حرمة ترك الثياب  
المذكور (قوله ولم يبق) أي السبب وقوله حينئذ أي حين إذا بيع ترك الثياب المذكور وقوله وعذرهما  
أي عذر الإباحة (قوله لما كثروا) قيد للشقة فإن قيل المشقة في الثياب لا تنهيه بحال الكثرة لثبوتها قبله  
فالجواب منع ذلك إذ لولا المصاهرة المذكورة لصاع الدين ولا يخفى سهولة المصاهرة لحفظ الدين بخلاف  
ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصاهرة حينئذ قاله التجاري (قوله فجزية) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

وذلك مفقود دفيما عند الحاض تدبر (قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ) أي فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا (قوله وفيه  
أن الترك المذكور حينئذ بوصف الخ) فيه أن الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الأصلي والترك ليس بحكم والمورد ظن  
أن سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حتى لا فرق بينه وبين مقاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتأمل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياتي في الشارح ان المراد بإمكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة وهو كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعقد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احدها ابدا فالمراد بما يمكن الخ ماشا نه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لان هذه السكتة صريحا أعني انه دليل وان لم ينظر فيه ويؤى إلى هذا قول الشارح هنا بان يسكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ ثم ان أجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجهة هذه القضية الامكان الخاص (١) بمعنى أن التوصل ليس بضروري وان أجرى على طريقة غيرهم فجهتها هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود (٢) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما سياتي في الشارح فاخذ (١٦٦) الامكان بهذا المعنى (٣) لا ينافي الامكان الذي هو الجهة قال السيد في حاشية العبد

في موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا رتب أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذي من شأنه انه إذا نظر في أحواله أوصل اليه كالعلم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التي من شأنها ان يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يعمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في

أوالسهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الخاص فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفناز انى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا إذا وقع في مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشيء منها (قوله أو السهل المذكور) أى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاسناد مجازى وأسم الفعول على الحذف والايصال أى المصمم عليه (قوله عزم أمره) بالناس للمجهول وقوله أى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصد المصمم وقوله صعب على المكلف إشارة الى قوله والمتغير اليه الصعب وقوله أو السهل إشارة الى قوله أو السهل المذكور ويصير رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا انه ان تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله وأورد على التعريفين) أى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعا ولا تعريف الرخصة مانعا لان ما دخل في تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل إلى سهولة وهى وجوب الترك لعذره وهى الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادر الك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافقه لغرض النفس (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع والعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة للعذر بل مانع (قوله مانع من الفعل) أى وشرط العذر الماخوذ فى التعريف ان لا يكون مانعا

صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومه (٤) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله)

- (١) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشيء ونقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن نقيض الشيء أعم من أن يكون الشيء واجبا أو ممكنا اه
- (٢) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود الخ أى والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضرورى اه
- (٣) قوله بهذا المعنى أى الامكان المقابل للفعل اه
- (٤) قوله ويجوز ان يجرى على عمومه الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بين أولا يكون لازما فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار اليه بقوله كما أوضحناه سابقا اه كاتبه غنى عنه

ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا ينافى وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر او التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لا ينافى وجوب الايصال عنده وهذا ظهر فسادا لما قاله (١٦٧) الناصر في الجواب عن المناقشة من

اقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازي الفعل الذي هو متعلق بالحكم اليهما (والدليل ما) أى شئ.  
( يمكن التوصل ) أى الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

(قوله اقرب الى اللغة) اى الى المعنى اللغوي والتعبير بالفعل يقتضى ان تقسيم غير المصنف قرنا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق بالحكم (قوله والدليل) اى الذى تقدمت الاشارة اليه في تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص اى ان التوصل بالنظر الصحيح للدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري ويصح اعادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود المعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيالي وحاشية السبكي في كتابه اذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتي لا يمنع الوجوب بالغير اه مبني على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلي والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتي مغاير له لانه عبارة عن كون الشئ محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن وارادته هنا غير معقولة وما نحن فيه لا يصح ان يقال اه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر \* فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية ههنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية \* قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام والخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفضل على التكلف ومعناه ان يتعاقب الفاعل للفعل ويطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل دليل إذ لابد من ملاحظه جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة في بعض الادلة كالعلم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدرج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدي الى المطلوب بل لابد من النظر في جهة دلالاته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التي هي الحدوث او الامكان من اعلى المطالب التي افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتركر لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعي اني وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للوصف كما يشير الى ذلك قول الشارح في النظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى في الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعلم لوجود الصانع وحيث قل المراد النظر في أحوال وصفاته على

العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضروري و ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

المعتزلة ولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة وعلم أن الامكان ونحوه الذي يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذي هو وصف الشيء في نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلا محمولا وصفه لوجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية لوجود الشيء ونحوه المبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشيء في نفسه بالوجوب والمنطق يصف القضية به وقبل المبحوث عنه في الكلام هو الوجوب بالامكان والامتناع بمعنى مصداق الحيل والمبحوث عنه في المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية الانتزاعية فان قلت القضية ههنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام والخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص فليتأمل (قوله) فاندفع ما قيل انه قد لا يكون (الخ) قائله الناصر ثم قال فالاولى حل الصيغة على التدرج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ما ذكره لا معنى للتكرار لأن الوصول إلى المطلوب نقيب الدليل دفعي اني وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف (قوله) اسم مجموع المقدمتين) وحيث قد فالنظر فيها لاني حالهما (قوله) وأما عند الاصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعلم أن يكون النظر في حاله هو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله) في حاله مع غيره) سيأتي ما فيه

(قول المصنف إلى المطلوب خبري) أي نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به به أي ما يفاد بالخبر (قول الشارح بأن يكون النظر فيه (الخ) هذان من تحقيقات الشارح وهو انه جعل محل التقيد بالصحة كونه فيه يعني لا يكون النظر من حيث كونه فيه صحيحا إلا اذا كان من تلك الجهة وسبب ذلك أن الدليل مفرد لا ترتيب فيه والكلام في بيان خاصة ذلك الدليل وليس إلا أن يكون فيه جهة الدلالة وذلك يرجع

بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به معنى الوصول اليه بما ذكره علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف

وجه مخصوص وهو تحصل وجه الدلالة كالحديث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع قشقت في العلوم الضرورية بالحاصلة عندها ما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة الموصلة للمطلوب وهو الحدث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لم يصح ههنا (قوله) بأن يكون النظر (الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله) ان ينتقل الذهن بها) أي يسبها وقوله المسماة نعمتان للجهة وقوله وجه الدلالة أي سبها (قوله) ما يخبر به أي معنى يخبر به بأن يتحقق معناه بدون النطق به (قوله) ومعنى الوصول (الخ) أي فهو وصول معنوي لا حسي وقوله بما ذكره أي بصحيح النظر (قوله) علمه أو ظنه قيل أي أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح في الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله) فالنظر (الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتي راجع للنفي لا للنفي وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أي وأما صرف النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أي تكرار علم المطلوب الخبري أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة في التوصل المفسر بذلك في كلامه ومرة في النظر الذي هو الفكر بتيده الذي ذكره إذ يصير التقدير الدليل

لصحة النظر من جهة المادة أما الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل ويمكن وحيث فاتفق وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة الفتازاني ونعم الوفاق وهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساد من جهة كونه فيه الدليل وليس ذلك إلا لانتفاء وجه الدلالة وان اراد فساد من جهة كونه فيه فهو ممنوع وبما يربك ثباتا على هذا قول العلامة الفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر وأما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجب المقدمتين إنما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطالب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث قالو سط اعتبارا وان وفيهما الانتقال يقول الشارح في سياقه كالحديث (الخ) أي من حيث اعتباراتها يقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤها عدم التامل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب ولأن ينتقل الذهن

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصلًا للاصغر يكون اللازم حاصلًا له ضرورة فلي تقدير النظر لا بد من المقدمتين لتبني احدهما عن الزروروم وهي الكبرى والأخرى عن ثبوت الزروروم وهي الصغرى فالمقدمتان اما وجبتا لاجل النظر لالكونهما الدليل كما هو عند المناطقة لكن ينبغي أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطلب الى المبادئ وحركة من المبادئ الى المطلب وكلاهما مناهضات في الحركة الثانية الواقعة في الحدود الثلاثة خصوصًا قول الناصر من الاصغر الذي هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلا بد ان يكون ذلك اقتضارًا على ما يفيد التمييز قال في شرح المقاصد كثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه ولو ازمه اكتفاء بما يفيد امتياز اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته على المبادئ الى المطلب اه (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان البا. سببية لان صحة النظر ليست هي السكون المذكور بل بسببه كما لا يخفى (قول الشارح التي من شأنها الخ) صريح في ان المستلزم للمطلوب هو الجهة لا مفهوم المقدمة الصغرى اى ثبوت محورها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح عليه اوظنه) قبل او اعتناده ووسم. لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر اذ هو جزم بلا دليل

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتباري بينهما بان ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر اى في عزائه فقط وغير معتبرة في الفكر حتى في عنوانه اه لكن لما لم يرتب على ذلك شيء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لا اخذه في تعريف الدليل) اى لانه لا يطلق الا على الموصلى الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله في التعريف فاندفع ما قيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها في التعريفات

لدليل القطعى كالعالم لو جرد الصانع والظنى كالبار لو جرد الدخان وأقيموا الصلاة لوجودها ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار مندفع لان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف لأن قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقاً أو ظن محصور لان النظر الذى هو في نفسه مفيد للعلم مطلقاً أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديق أو الظن وهذا لم يتسكرفه بحكم أو جواب سم بان الشارح بنى كلامه على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل الى المطلوب الخبرى اى لعلم المطلوب الخبرى أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبرى أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لم التكرار قطعاً فالشارح بنى كلامه على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها (قوله الدليل القطعى والظنى) اى المفيد للقطع والظن لا المقطوع به المخلوق وقوله كالعالم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالتكلمين بخلاف المناطقة وقال الخياط في حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفرداً وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الاول لحكم عقلى والثاني لحسى والثالث لشرعى وأيضاً الاول دليل انى لانه استدلال بالمعلوم على وجود العلة والثاني لمى بعكسه والدليل الاول قطعى والثاني بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انها قد تخلو عن الدخان اذ لم تخالف شيئاً من الاجزاء الاربعة وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف اى دليل لا موصلاً

(٢٢ - عطار - اول) والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة لانه اعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا في عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس في المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضى ان يكون للتحرك في كل آن فرض فرد من المعقولات التى فيها الحركة وتقتضى ان لا يكون ذلك الفرد له فى الآن السابق واللاحق والآتات المفروضة غير متناهية فيكذلك تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل لاجميتها ولا بعضها لابلزام انحصار غير المتناهي بين الحاصرين على الاول والترجح بالمرجح على الثانى ومن المعلوم انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع من المبادئ الى المطلب وان تخير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فغايه الحركة هنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالتقوى وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة أزماناً ولها بالفعل افراد متناهية فالتنول بنى الحركة هنا نشأ من قلة التفكير كيف وفي الفكر انتقال على سبيل التدرج قاله السيد المهرجى (قوله والاول قطعى) وايضاً هو انى لانه استدلال بالمعلوم على وجود العلة والثاني لمن بعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان اذ لم تخالط شيئاً من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها ما من شأنه الخ) فهم الناصر وغيره ان من في قوله منها ابتدائهم من في قوله من شأنه بيانية ولذلك جعل قوله كالحدث تمثيلاً لما تعقله والموافق لقول الشارح سابقاً بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من في قوله منها بيانية ومن في قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحدث الخ تمثيلاً لمسامن شأنه المعنى بمحركه النفس فيما تعقله الذي هو الادلة حركة مبتدأة مما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسأبقى لذلك تحقيق (قول الشارح كالحدث) فيه جرى على ان علة الاحتياج للحدث لكن رجع بعضهم انها الامكان الا أنه لمسلم يكن الكلام هنا الا في تصوير وجوده لالة ما وقد مثل به العوض وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يحجب الخ) قد عرفت انه غير محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وباؤه للسببية فالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح

يتوقف على الترتيب فهذا صريح في انه ليس عينه بل لازمه وهو مختار لبعض المحققين من المناطقة وقيل انه عينه ولذا عرفوه بانه ترتب امور معلومة للتأدي بها إلى مجهول قال عبد الحكييم في حاشية شرح عقائد المعتزلة للدواني النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المتقدمين المرتبتين عند المتأخرين لان الموجب للعلم هما المقدمتان لا الترتيب اه وبعضهم حمل الشارح على الثاني حيث جعل قوله بان ترتب هكذا تصويرا للنظر الصحيح وقد عرفت ان المفيد للعلم المقدمتان لا الترتيب (قوله تصوير للنظر) قد عرفت ما فيه (قول الشارح فالامر بالصلاة لوجوبها) انما لم يقل فاقوموا الصلاة فوجوبها اشارة للفرق بينه

فبالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها ما من شأنه ان ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحدث في الاول والاحراق في الثاني والامر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع الناشئ محرق وكل محرق له دخان فالتار لها دخان اقيموا الصلاة امر بالصلاة وكل أمر بشئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشئ يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله) فبالنظر الصحيح الخ متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب ان قدم عليه للحصر (قوله) كالحدث) فيه تصريح بان المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط واورد الناصر ان كلاما من الامثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك انه هذا الاء بار تقع الحركة فيها واجاب سم بان معنى الاشكال حل في من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير مرتبة بين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التي من شأنها فجعل تلك الحركة سببا أو لقلل انتقال منها إلى المطلوب لم يجعلها محل الحركة كما هو صرف الكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع اليه وقوله في الجواب الثاني ان في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعقله فيها مع غيره غير محتاج اليه مع انه فيه تقدير ما لا دليل عليه (قوله) بان ترتب) مني للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار بان الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطقة انه عينه ثم ان هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية الاشكال والقياس الاستثنائي لتوقف اتاجها لوجوبها الاول (قوله) فالامر بالصلاة قال الناصر صواب العبارة فاقوموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس الامر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال في الامر للعهد أي فالامر المذكور وهو أقيموا افكناه قال فاقوموا اللوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله) لان الشئ يمكن دليلا الخ لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشئ بحيث يفيد العلم اذ الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه او لم ينظر كذا قال التفتازاني قول الشارح لان الشئ أي السكائن بحيث يفيد الخ وقوله

وبين ما قبله بان العبارتين هنا على حدسوا لتفديد الامر بانه بالصلاة بخلاف الثانيين قبل فأملم (قول الشارح وإن لم ينظر فيه) وإن النظر المتوصل به) أي بان لم ينظر فيه أصلاً أو نظرفيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجاري على سن ما تقدم لا اقتضائه انه قد ينظر فيه نظر اصحيا ولا يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النبي على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن الاتصال على طريق أهل السنة غير واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به أصلاً أو توصل بفساده ما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفاءه بخلاف ما عير به فان مفهومها اصادق بالجميع فليأتا لم (قوله) فصحة الدليل ان ينظر الخ صوابا فصحة النظر لان الكلام فيه لاني صحة الدليل (قوله) اذ هو الذي يتعلق به غرض الاصولي لان الدليل الاصولي لا ترتيب فيه حتى يعتبر في النظر من حيث تعاقبه به صحته

صورة أيضا وقد تقدم إيضاحه (قول الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ) إذ ليس سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلوم يقيدوه وأن يريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم قاله السيد قال السعد هـ فان قيل الاضواء الى المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لاحالة قلنا منوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الاضواء فقول بصحيح النظر تصريح بذلك الاستلزام لان التعريف لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتأمل (قول الشارح لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا يتأفقه قوله بعد وان أدى اليه الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الاضواء لان معنى التوصل يقتضى وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الاضواء (قول الشارح كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو الموافق لقوله اولاً بان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أى بحركة النفس فيما تعقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع (١٧١) اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجع

الى ما تقدم من أن النظر في أحواله لا في ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أى النظر في أحواله وأن لا يقدر النظر فيه من جهة أحواله فليتأمل (قول الشارح من اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيط لعدم بساطة الموائد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبهما من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهوى والصورة عند الحكماء

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لان تنقاص وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد او ظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان ينقلهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران من اعتقاد العالم بسيط وكل بسيط له صانع ومن ظن ان كل مسخن له دخان وان لم ينظر فيه أى النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلاً وينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لأمع الترتيب المذكور اه ناصر ولما ادخل الشارح التني على النظر دون التوصل مع انه الجارى على سنن ما سبق لئلا تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهى ما اذا نظريه نظر اصحيا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لان معنى نظريه نظر اصحيا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد في حواشي الشرح العنصرى وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة مادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلوم يقيدوه وأن يريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا يتأفقه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الاضواء لان معنى التوصل يقتضى وجود وجه الدلالة بخلاف الاضواء فمن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فان دفعه ما يقال الاضواء الى المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لاحالة (قوله لا تنقاص وجه الدلالة عنه) إشارة الى تعريف النظر الفاسد بأنه ما تنقضى وجه الدلالة عنه (قوله من اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم كله ليس بسيطاً لعدم بساطة الموائد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبهما من الجواهر الفردة

وأما العناصر والافلاك والنفس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثاً وفى التسخين من الجهة الثانية دليل على أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى لسلط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة والظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فتناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعاً وهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للقدمتين معاً كالاول او لاحدهما كالثاني ولو ابدل كما قيل لصاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتأمل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبرى الخ) لإتمامه بل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصويرى فليس (قوله لعدم بساطة الموائد الثلاثة) أى عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركيبها تركيباً حقيقياً بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود فى الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهوى والصورة عتلى كفى الاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم جزئياً واحداً بناء على التحقيق من ان تغاير الهوى والصورة عتلى كفى الاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف الموائد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزاؤها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر فى المركبات وبالجملة المراد بالبسيط

بدليل كاه والظاهر في المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل في تعريف الدليل يقتضي وجه الدلالة في ايس هذا لاقولوا وجهه دلاله ولذا قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل الى اي يتصور بما يسمى حدا فليتأمل (قول الشارح بان يتصور) متعلق بمتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبر لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد اللام لئلا يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور في تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا ومفهوما ليشمل العلم التصوري فان الخلاف جار في العلم بعد النظر في التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيد بالخبري (قول الشارح المحاصل) قيده لان قول الا اكتساب والاضطرار انما يكونان في الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وما شانه ان يحصل ولا نه لو اسقطه لاحتمال ان يكون محل النزاع ان العلم عقبيه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالمسنية المردود عليهم بقوله عندهم فاقول بأنه غير لازم وهم (قول الشارح عندهم) نبه على انكار غير الأئمة (١٧٢) للحصول للبره على اختلاف في ذلك مبسوط في شرح المراقب (قول الشارح

أى عقيب صحيح النظر) بأن يكون في وجه الدلالة (قوله الشارح عادة) أى حصوله أكثرى أو دائمى لاعنى وجه اللزوم كما في شرح المواقف خلافا لما في شرح التجريد من الاكتفاء بمجرد التكرار وهذا المذهب هو الصحيح بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وانه تعالى قادر مختار وانه لاعلاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة فلا يكون النظر موجدا للعلم ولا معدو لا موداله والكلام مبسوط في شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم (قوله كتولد حركة المفتاح الخ) التولد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل في

أما المطلوب غير الخبري وهو التصوري فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسياتي حدا للحد الشامل لذلك وغيره (واختلف اتمتاهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبيه) أى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعري فلا يتخلف الاخر إلا خرقا للعادة كتخلف الاجراق عن عماسة النار او لزوما عند بعضهم كالأعلام الرازي فلا ينفك اصلا عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء واما العناصر والافلاك والنفس فبسيطة عند الحكماء وجه الالتزام المستفاد من السكري فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف بالقدم فلا يكون حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لا دخان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى ساطع الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة والظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبري الخ) الاظهر في المقابلة ان يقول اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان يتصور) متعلق بمتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبري لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسياتي) مرتبط بقوله بما يسمى حدا وقوله الشامل نعم للحد المضاف اليه وقوله لذلك اي لحد الانسان وغيره من افراد الحد (قوله واختلف اتمتاهل الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم في قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) اي اختلفوا في جواب هذا الاستفهام والمراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبري للاشارة إلى ان المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ايس بل لازم لصحة تعلق الظرف بالعلم وأتمأتا به بمجرد الايضاح ولتعلقه بقوله عادة ولزوما وتقدير عندهم تعرض بمن نفي حصول العلم عن النظر مطلقا وهم المسنية او لا يفيد إلا في الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون او لا يفيد معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عندهم لانه تفصيل بعد اجمال (قوله عادة) أى أن العادة الالهية جرت تحت العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يتخلقه الله تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) اي عقليا بدليل المقابلة للعادة وهذا هو المرضي عندهم (قوله كالا مام الرازي) فانه بقول حصول العلم عقب النظر واجب اي لازم عقلا يستحيل انفكاكه

الموضعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ونقله وخرج بقوله لفاعله المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادي) اي في العلم لا في الظن كما سيأتي بيانه (قول الشارح اولزوما) اي عقليا كما في شرح المواقف قال صاحب المواقف في حكاية هذا المذهب وهما مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب لا يصح مع القول باستنادا لجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شيء إلا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اي يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لا ارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا النظرة فانتفى



الزوم بينهما بما ذكرنا اندفع الجواب الذي في شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يتخلفه ولا يلزمه لا بأن يتخلل المزوم ولا يتخلقه كسائر الوازم انما المانع له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من ترك أصله وما قيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أي حركة النفس فهما كالجوهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجوهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض إيس بشيء لان النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها للقياس لا على أن تكون عين إحدى المقدمتين ولأن تكون جزء من أحدهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدما على العلم بالقياس بمرتبة أو مرتبتين كما قال السيد الشريف في حواشي التسمية أنه التحقير وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف في العلم بالحاصل عيب النظر ولو كان كما قال لم يكن عقبيه والقياس الذي ذكره في محل المنع فان ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فالكون في حد ما فيه وجه بساطة وان تركب من وجه آخر فان النظر فيه من جهة البساطة فاسد وبعض من لم يفهم وقع هنا فيها لا يليق فتدبر موضوع لازم لها علاف العلم للنظر ومن ادعى فعلية البيان وهذا ظاهر أيضا فساد ما قيل على قوله (١٧٣) كوجود الجوهر الخ أي أن وجود

العرض بعينه هو وجود الجوهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يتمتع انفكاكه عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقالوا مرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على مض (قول الشارح لان حصوله) أي بعد النظر فيه اضطراري لا قدرة على دفعه عند حصوله ولا الانفكاك عنه بعد حصوله

كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقبل له لا لان حصوله اضطراري لا قدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف لإلحاق التسمية ونقله الغزالي عن أكثر الاشعرية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجوهر) أي فان وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر لان للجوهر وجودا مغايرا لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يتمتع انفكاكه أحدهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا اله الا الله الامر يقتضي الوجوب وقالوا مرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لا قدرة على دفعه) أي عند حصوله وقوله لا انفكاك عنه أي بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا بعد عجز الان ذلك اذا كان لما في القدرة للمعنى في المقدور هنا فانه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقا (قوله الا في التسمية) أي لا في المعنى لان كلامنا الترتيبي متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثاني في ان حصول المطلوب عقب النظر الصحيح اضطراري والثاني يوافق الاول في ان حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظري راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطراري غير مقدور يلزم عليه ان التكليف به يرجع في الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لانه هو المقدور وبه صرح في المواقت تبعا

(قول الشارح) أيضا فقال الجمهور نعم لان الخ) أي فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فتكون مقدورة لتأسيب التحصيل وهو على وزن التكليف بسائر الاشياء فان التكليف بها تكليف بتحصيها فمضى كون العلم مكتسبا ومقدورا أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله وهذا ما نقله الشريف في شرح المواقت عن الامام وحقه عبدا الحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليقه يقتضي أن في الكسبية عنه نظرا لحصوله بعد النظر اضطرارا لان حيث أنه مقدور بامر ولا شك أنه خلا راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لانه مقدور ومكتسب على ما مر خلافا لقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم وهذا بعض الناظرين حمل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعتراض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه إن الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح في أنه لا قدرة على ذلك لكن بيقين وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضروريا وهو كذلك لما في شرحي المواقف والمناصد أن خاصة الضروري عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزمه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضروري (قول الشارح) فلا خلاف الا في التسمية) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطراري

(قول الشارح وهي المكتسب أنسب) أي لوجود الاكتساب في سببه وفيه بواسطة ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما سر (قوله) وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله) أي توهم (الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذا اعتبار وصف الشيء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله) مع عدم المانع) متعلق بحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقرم في الظن دون العلم كإسقاطه (قوله) التنازع دون قول الزوم (والعادة) قال السعدني حاشية العنود أن في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها بالمقدمات والثلاثة قطعية لا تختمل التقيض وأما الامارات فقد ماها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثية تختمل التقيض لإدريس في الامارة جهة دلالة قطعية لأن الطوف بالليل ليس مما يوجب السرقه فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم الزوم ليس بباطل هالأنه ليس بين الظن وبين أمر ما يربط عقل بحيث يتمتع بخلافه عن ذلك الأمر فان الظن مع بقاء موجه قد يزول بمعارض وقال العنود في المواقف النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما (١٧٤)

وهي المكتسب أنسب والظن كالمعلم في قول الاكتساب وعدمه دون قول الزوم والعادة لانه لا ارتباط

للأمدى قال السيد ويرد عليه أن الإجماع معتقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل إليها عدول عن الظاهرة الأولى ما ذكره الامام الرازي من أن النظر الواجب الحصول حكمه الضرورى إلا في المقدورية وما يتبعها فان الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى إذا موجب للحكم فيه تصور طر فيه فاذا اوجب تصورهما حكما لإيجاب العلم يمكنه به تصورهما لا يعتد السلب بينهما بخلاف النظرى فان موجه النظره فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتد ما يناقض ذلك النظرى فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فيصح التكليف بهاء ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حيث على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام في المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبدالحكيم في حاشية المواقف أن العلم الاوّل بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه متمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يتمتع تعلق القدرة به لا امتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فدير فانه قد زل فيه اقدم الفضلاء له وبه تلم ان ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الاشتكك عنه الخ مبنى على التوهم الذى نفيهها فما قالوه في الجواب عنه والمناقشة في ذلك الجواب بناء للفاسد على الفاسد (قوله) وهي أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببها وهو الاكتساب والناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير في الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله) لانه لا ارتباط (الخ) اعترضه الخواشي بأن ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لانه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة

توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبدالحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف أيضا بالمقدمات القطعية عدم أن النظر في المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر في كلام السعد وصرح به عبدالحكيم في حواشي المواقف أيضا وإذا لم يعلم عدمه فيجتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظور إليه قصد أو إلى النتيجة تبعاً ولا استحالة في التوجه إلى شيئين أحدهما قصد أو الآخر تبعاً إنما المحال التوجه إليهما قصد على أنه قد يقال أنه يوجد وحده في الان الذى توجد فيه النتيجة فيقدمها وحينئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقل والعادة حينئذ إذ في كل نظر ظنى احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طاول به في هذا المقام وأنه لا منشأ له لاسوألهم وعدم التأمل وإنما ذكرنا وجود المعارض بعد حصول الظن لانه أبين وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فالأولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله) لان لزوم الشيء لسببه لا يتناهي (الخ) هذا مسلم لوقت سببته والفرض أن الخارج وهو المعارض يدل على عدم سببته (قوله) وبكيفية أن النظر سبب (الخ) النظر سبب للطلب دائما إذا كانت المقدمات يقينية وفي الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد في التنوير غير مجد شيا (قوله) وما هنا قد وجد المعارض

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب للتوقف هو وجوده قصر المسافة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي ظن الحكم بالمقادير النظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل ظل الحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز ينافي استلزام النظر في القياس الظاهري لأن النتيجة فليتأمل هـ فإن قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدما نه ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض يتغير اعتدال المقدمات فلم يوجد القياس

حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدما نه ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ما جعل الملازمة بين نفس القياس

والنتيجة كالمقصد أما من جعلها بين النظر في القياس والنتيجة كالشراح فلا

فتدبر (قوله جار في قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت

إليه ولا ينبغي أن ينظر فيه لكن الضرورة أوجبت وكيف يقال هذا والكلام

المتقدم في كيفية ما حصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة أو السكسب

وما هنا في أن الحصول لازم عقلا أو عادة أولا ومن المعلوم أن ما حصل

بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون مالم يحصل (قوله) برد جوابه

المتقدم (الخ) لوجه له لما عرفت أن ما تقدم فيها حصل مع عدم المانع كما تقدم

وما هنا في أنه هل يمنع حصوله مانع (قوله) وبالجمله (خ) هذه الجملة بنائها باطله كما عرفت وكل من الموضعين حق لا يتوهم الشبهة فيه إلا من

بين الظان وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه تدبر لولادارض كما إذا أخبر عدل يحكم وآخر بتقصه أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيدا في الدار اسكون مركبه وخدمه بياها ثم شوه خارجا وأما غيرا فامتنا فالمذلة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على استفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظلأ كان أو علما فيكون مرتبطا بالمقدمتين قطعا ويجرى فيه قولنا لازم والعادة فلا فرق بين الظن والعلوم وليس أن النظر سبب في حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجود الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو لا شك قوي وما تكلف به سم في ورده بقوله من تأمل وانصف علم أن حاصل فرق الشارح بين "علم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى إليه أصلا إلا خيرا للعادة بخلاف الظن فانه يتخلف كثيرا والفرق أن النظر المؤدى للقطع التادية اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم أبدا بخلاف النظر المؤدى إلى الظن فانه ظني التادية والظن يمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التادية وانتفاؤها لا ينافي سببية النظر فالعارض إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله آخر ما أطال بها يرجع أكثره إلى ما نقلناه ورحمه الله فلقد أتى في هذا المقام بما لا يرضيه من له ادنى مسكة في علم المعقول اما قوله حاصل فرق الشارح إلى قوله والفرق فهو محل الاشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارض بعد حصول الظن فقد رجعنا إلى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن أراد قيام المعارض حين النظر في مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيهما سيان لكننه متى سلمت المقدمتان وترتيب حصل المطلوب مطابقا علما كان أو ظنا على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر في مبادئ المطلوب لا يلتفت النفس إلى غير ما للاستحالة توجه النفس إلى شيء من معاني آن واحد فالعارض لا يقوم لا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التادية انتفت وقوله أن المعارض إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله دعوى بدنية البطلان كيف تقوم المعارض حالة ترتيب المقدمات نعم قد تحصل المعارض في بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر البها وقيل ترتيبها وليس الكلام فيه فالخبر أن حصول الأدلة الظنية منفكة عن النتيجة بامر غير معقول فان النتيجة لازمة للمقدمات ولو ما غير من ذلك في العلم وفي الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لا عدم اللازم الذي الكلام فيه بل النتيجة لازمة فإذ زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا ينافي التلازم والارتباط بينهما فالخبر أن لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فها قاله الشارح لا يتابع عليه وبعض الخواص أن نقل كلام سم مستحسننا لاعتدال ومن لم يفهم كلامه ناقشه بما لا يسمع ومن نظر بعين الاضاف فيما قلناه وما قاله سم والمتنصر والمتعقب ظهر له الحق عيانا (قوله) بحيث يمتنع تخلفه حيلة تقييد أي لا ارتباط على هذا الوجه (قوله) وآخر بتقصه أي يتخلف مدلول الدليل الأول عنه لوجود المعارض وفيه أن هذا لا ينفى لزوم المدلول للدليل الأول في حد ذاته (قوله) وما غيرا امتنا مقابل قول

شغف بنتائج فكره (قوله) بل لنا أن نجعل قوله الخ هذا الجمل لا يسمي إذ ليس المقصود الاخبار عن الغير بانه من المعتزلة وأيضا الغير شامل للحكام به يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضا لأن الغير أعظم من المعتزلة عبارة عنه فالمناصب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبرا والارتباط محذوف أي منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب أن يقول النظر لولد الظن فعدله لما سلمه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ما ذكره فانه يدل على اللازم بل على أن الظن إذا حصل كان متولدا عن النظر وإن لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

(قول المصنف والجد النعم) ذكر الحمد بها باعتبار مقابله بالدليل فكانه قال ما ير صل إلى التصديق يسمى دليلا وما ير صل إلى التصوير يسمى حدا ثم أورد في هذا المقام أن تعريف الحد فرد منه بعروض خصه منه فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالخص فلا يكون حداً إذ ليس جامعا قال السيد الهروي أنت تعلم أن معرف المعرفة من المفهومات التي تصدق على نفسها صدقا عرضيا كالكلّي والموجود وغيرهما من المفهومات التي تكون أفراد إلا نفسها والمصادق في ذلك عروض حصصها ومن المعلوم أن الغابر بين العارض والمعرض وبين الطبيعة والفرد ضروري وهو لا يحصل إلا بالحيثية التقيدية فالعارض في هذه المفهومات هو حصتها والمعرض نفسها والطبيعة هي من حيث هي والفرد من حيث أنها معروض الحصة فالخصه في معرف المعرفة بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته الأثرى أن تعريف الكلّي بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والحصة فيه (١٧٦) بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبير تحقيق (قوله بالفعل) الأولى إسقاطه

هنا وفيما يأتي (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كتابة عن المحمول) أي الكلّي لا يتناقضهم على أن الجراثيم لا يقع فيها كتساب وإنما هو بالكليات والتعريف طريقا لكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم السكّية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا في تعريف الحد ما يقال على الشيء لفائدة تصويره قال السيد الزاهد لا شك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعرفة كما أنه لا شك أنه حين التعريف يحمل المعرفة على المعرفة ويحصل التصديق بثبوته له وإنما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس

يولد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عتقيه بالياء لغة قليلة جرت على الاستنساخ والكثير ترك الياء كما ذكره النوي في تحريره (والحد) عند الاصبريين المصنف أتمتنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمتعزلة قالوا خبروا الرباط محذوف أي المتعزلة منهم وبقول رابع للحكمة وهو أن العلم المطلوب للنظر فالنظر علة في حصوله وفيضانه عن المبدأ الفراض الذي هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلناهما صادران عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هنا فالقدر الحادثة عندهم أوجدت النظر فنولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله أن يقول النظر يولد الظن فعدل عنه لما سلفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما يجب يتبع تحته بخلاف ما ذكره فانه لا يدل على لزوم بل على أن الظن إذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت ما فيه (قوله) وإن لم يجب أي لما مر من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما وفيه أنه حينئذ لا تولد كاعلم معنى التوليد هذا يحصل ما في الناصر وأجاب سم بأن المراد بالإيجاب الماخوذ في تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفي فانه التلازم أه ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقل الذي قال به بعض الأشاعرة والحق أنهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد في الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فمأخذه بعض من كتب هنا أن التولد عادي يجوز تحلقه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال إمام الحرمين في كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستتبع العلم عندهم استقناعا بالدفع له وإن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب عدم النظر عندهم أه وإنما قال الشارح وإن لم يجب عنه لما سلفه من عدم الارتباط في الظنيات وقد علمت ما فيه وقول بعض قد علمت صحته تقليد لم وقد نقل كلامه السابق مستحسنا له ونحن ابطلناه والحق أحق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الأشاعرة وكلام المعتزلة والحكمة والفارق أنه على الأول مخلوق لله كالنظر لكن جرت العادة الإلهية تخلفهما معا وبعدهما معا ولا تتعلق القدرة بأحدهما دون الآخر وعلى الثاني بطريق التولد وعلى الثالث بالتعليل (قوله) جرت

مقصودا بالذات فان قصد الواحد في الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بامرئ كما يشهد به الوجود على السليم والفهم المستقيم أه فاقول بانه ليس بينهما حمل يعني قصدا وقد يقال إن المراد بالمحمول ما شانه أن يحمل أي في غير التعريف لكن يتأق به جملتهم التعريف منقولاً في جواب ما هو مع أنه حين الجواب ليس من شأنه أن يحمل فتدبر (قوله) بأن المراد الخ لأن تمييز الأفراد في التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية يقال للامر العقل فلزمها السكّية والسكّية هي الإحاطة بالأفراد فلم تميزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لأن ضبط الأفراد مقصود أيضا ولذا اشترطوا مداواة المعرفة بالكسر للمعرفة بالفتح في الصدق والإجلالية وهذا لا ينافي أن المراد بالجلس والفصل الطبيعة المطلقة أي الماخوذة لا بشرط شيء لأن ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح استناد التعدد إليه ولا شك أنه إذا لوحظ الشيء بقطع النظر لا بشرط شيء صح استناد التعدد إليه فهو تعدد عرضي وهو لا ينافي الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد في مواضع فليتأمل (قوله مطلقا) أي خروجا مطلقا

وبينه بقوله وهو ما ليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لان الحد هو الاجزاء المتداخلة على الماهية بتامها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها. فلخرج شيء لخرج منه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشيء الماهية في أي نحو من أنما وجودها سواء كانت مع الفرد لا وفيه أن الكلام في كون التمييز للفرد للماهية في صفة تأمل (قوله المراد بما ذكر) من أن هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح لا مالا يخرج (١٧٧) عنه شيء من أفراد المحدود)

الافتقار على الأفراد  
قصور عن تعاريف العلوم  
لانها يشترط فيها أن تكون  
جامعة لا يجزأها أعني  
المسائل إذ ليست أفرادا  
إلا ان يقال أنه بناء على  
العالم أو يلزم كما قاله  
العصامي حواشي القطب

أن خروج مسئلة أو دخول  
غيرها يمتزج بصدق المحدود  
على غير أفراد الحد أو  
بالعكس بناء على أن هذا  
المجموع غير العلم (قول  
الشارح ولا يدخل فيه شيء  
من غيرها) بأن تصدق  
عليه الماهية المعرفة ولا  
شك أن الماهية لا تصدق  
على نفسها لعدم التغير  
فالقول بأن الماهية المحدودة  
مغايرة لافرادها وهي من  
غيرها وداخله في الحد قطعاً  
وهم (قوله طرفي أفراد  
المحدود) أي طرفي هذا  
اللفظ (قوله كما هو الحق)

الحق كما اختاره عبد الحكيم  
وغيره أن الماهيات أمور  
اتزاعية لا وجودها في  
نفسها ولا في الفرد (قول  
الشارح والثاني لخاصته)

لا يميز الشيء بمعاينه كالعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا مالا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرهما والاول ميبين لفهوم الحد والثاني ميبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالتقاضى ان يكرر بالافلاقي الحد (الجامع) أي لافراد المحدود (المانع) أي من دخول غير هافيه (ويقال أيضا الحد (المطرود) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون من تعاريف المتعكس<sup>(١)</sup> أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جاءها فرد في الباريين وإحدى الاولى أوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد الانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالثعل

على الالسنه) أي أسنة الدامة فلا ينافي قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أي في أصل الامة (قوله والحد عند الاصوليين) احتراز اعنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد منها باعتبار مقابله للدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلاً وما يصل إلى التصور يسمى حداً (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطرود ولا يميز الماهية عن أفرادها وهي غير الماهية فان الجزئي غير الكل والجواب أن المراد بما يميز كل محمول فلا يصدق على شيء مما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قولهم في تعريف الحد ما يقال على الشيء لافادة تصوره واتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وانما هو بالكيانات ومعلوم أن التعريف يتركب من اكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد اعداد الماهية وما عدا أفرادها ولما كانت الماهية في ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الافراد لان الافراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف في حمل الجزئي وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أي قوله ما يميز الشيء الخ (قوله ميبين لفهوم الحد) أي فهو حد حقيقته يسمى لانه بالذاتيات (قوله والثاني) أي قوله مالا يخرج الخ (قوله ميبين لخاصته) لكونه بالعرضيات فيكون رسماً (قوله وهو) أي الثاني (قوله الجامع لافراد المحدود) أورد عليه الناصر لزوم الدور لان المحدود مأخوذ من الحد وأجاب بم أن المراد بالمحدود والشيء لا يوصف كونه محدوداً أو وراً أيضاً أنه يشتمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلاً بعد قولنا الانسان حيواناً ناطقاً فان هذه الكلية يصدق عليها أنها جامعة لافراد المحدود وأجاب بم أن المراد بالجامع لافراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعلية وجمع الكلية للافراد لان هذه الحيوة وفيه نظر

(٦) قول المصنف المتعكس أي عكسا لغويا بقلب القضية الكلية المنحصلة بالافراد إلى قضية كلية موضوعها هو شمول الاولى ومحمولها هو موضوع الاولى وقد قرر الشارح الاولى بقوله أي الذي كلما وجد أي الحد وهو المحدود والثانية بقوله أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو أي الحد اهـ كتابه

(٢٣ - عطار - أول) أي الميبين بها الحد تأمل (قوله لجعل المحدود الخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدري والحد المعروف بالحد بمعنى المحدود به فيثبت لا دور أصلاً (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ما قبله (قوله بأن المراد الجامع لافراد المحدود من حيث كونها محدودة) أي مراد ببيانها وإتمام تركب اعتمادا على ما تقدم فاندفع ما قيل أن هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاماً في نفسه (قول المصنف المطرود) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الأبل من نواحيها على مافي القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أي الذي كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للفرد على القرافي حيث فسر المطرود بالجامع والمتعكس بالماتم حيث قال وقولنا

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الرد من وجهين الاول ان الجمع والمنع لازمان للاطراد والانعكاس والثاني انه لا يلزم من انه اذا وجد الحد وجد الحد وان يكون جامعا لانه قد يكون المحدود اعم اما يلزم ان يكون مانعا ولا يلزم من انه اذا وجد الحد وجد الحد ان يكون مانعا لاجواز أن يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد الحد وكذا في التعريف بالاعم اللهم الا أن يجعل الاطراد والانعكاس على المعنى اللغوي دون الاصطلاحى كما في شرح المواقف حيث فسر الطرد بجرى ان الحد في جميع افراد المحدود وشو له اياها وقال ان هذا معنى لغوي للطرد فيفسر انعكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كذا وجد) ليبان أن الـ موصولة (قوله) لازم لمفهوم (الاطراد) اى معناه هو كلاً ووجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجبة السكينة تنعكس بعكسه النقيض الى قولنا متى لم يوجد الحد لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئاً مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كون مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلاً ووجد الحد وجد الحد قال السيد قدس سره في حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه السكينة قال عبدالحكيم في حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا أن يعتبر التغاير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطرود) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطرود الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذكره الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب السلام ونحوه لانه (١٧٨) قلب الطرد كان ماذكره ابن الحاجب فقوله المراد الخ يبان لاحتماله للتفسيرين جميعا

وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطرود) قد عرفت أن المراد بالمطرود انه كلاً ووجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحجوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرود بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لا يخفى وإن كان تاما في نفسه (قوله فانه غير جامع) لعدم شموله الاى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجر نعت للنعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلاً ووجد المحدود وجد الحد والمأخوذ الموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجر نعتان لما في قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللاصلاح في عكس القضية وقد قيل في المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر في المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطرود (قوله بانه) أى المنعكس (قوله اللازم) اى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازم مالا نه عكس

التلازم في الوجود حتى يكون العكس التلازم في الانتفاء ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد في حاشية الشارح نقيض العضد ان ذلك ليس عكسيا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يدفع ما لو اطالوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد في حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا صدق حده عليه وهو نحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدق صدق الاصل واللازم للوجبة مطلقا (١) الايجاب الجزئى قلنا لا لزوم وجود مادة المساواة كانهما الا أن المنطقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهية القضية بلا اعتبار امر آخر معها اوهو فيه انهم اذا لم تعتبروا ذلك لانه في مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين السكينة لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلاحوا عليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر في المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ قوله لا يظهر الخ أن لهذا التفسير وجهين الموافقة والظاهرة فقد زاد وجها على ما مر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بالقرينة لان اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما اسند الانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير أظهر في المراد لان الجمع الاحاطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلاً ووجد كان دخلا فيه وهو معنى كلاً ووجد الحد المحدود وجد الحد بخلاف كلاً اتنى الحد اتنى المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول (١) فلو تركه لئوهم أنه هو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قد عرفت أنه حيثئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالمعكس عليه حكم كل ما ليس بمحدود على ما ليس بحد وعلى الاول حكم كل بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهم حكم كل بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله في الازل إذ لا لفظي فيه (قول الشارح في الازل) اى باعتبار كونه في الازل وقدم قوله في الازل على قوله لا يسمى لافادة انه ليس الخلاف في انه وقعت تسميته في الازل أولا لان مبنى (١٧٩) الخلاف امر اصلاحي وهو

اعتبار الافهام بالفعل في الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته في الازل خطا بجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودونه خرق القناد فا قيل يتصور وقوع التسمية أولا على القول بقدّم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشئ لان المقول يتقدم الفاظه القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح) قبل لا يسمى الخ لم يذكر المصنف لفظ قيل هذا ويفرق ما بعد ثلاثا يترجم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كافي العصدان يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكونها (قول الشارح لعدم مخاطب به) إذا تأملت هذا مع

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانكاس التلازم في الانتفاء كالاطراد التلازم في الثبوت (والكلام) النفسى في الازل قيل لا يسمى خطا ب) حقيقة لعدم مخاطب به إذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجوده من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصر والحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير المطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لا عكس القضية الواقعة صفه له فقد اشبهه على الشارح عكس الشئ بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جواب اسم أن الصفة والموصوف كالشئ الواحد فلا مانع من جعل ما هو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم منها تشبيعات عدم ذكرها أولى مع ان كلام من البحث والجواب ليس بما يقتضى هذا كله فان ما عبر به الشارح موافق لعبارة يغير من المحققين غاية ما في ذلك تسمح ومثله مغفر في امثال هذه المقامات (قوله والكلام الخ) من تأمل وجد هاتين المستلتين برجمان لمسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لا يسمى خطا بانه لا يتنوع ومن كونه لا يتنوع انه لا يسمى خطا ب) (قوله في الازل) حال من الكلام اى حال كونه معتبرا في الازل وإلا فالكلام موجودا زلا وابداهى بل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه في الازل اى قبل وجوده من مخاطب ولا يجوز تعلقه بسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أولا على القول بقدّم الالفاظ وهم فان المقول بقدّمه الفاظه القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادته وحكى القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة الى ان هذا القول قوى ايضا إذ قد درجته القاضي ابو بكر الباقلاني وجرى عليه الامدى (قوله حقيقة) متعلق بسمى وهو تحرير محل الخلاف وانه في الاطلاق حقيقة لافى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجازان التسمية المجازية اعتبارا ما تؤول متفق عليها (قوله اذ ذاك) الاشارة الى الخبر بخلافه اى اذ ذاك موجود لان اذ انما تضاف للجمل والمراد بالوجود التحقق وإذ ما يمكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسماعه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن اهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى ما يسمع هو قول الاشعري قال كاعقل رؤى ما ليس بولن ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال ابو منصور الماتريدى سماع ما ليس بصوت فنعته سمع سبنا موسى عليه الصلاة والسلام صوتا لا على كلام الله

قوله الاق يتنزل المعلوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبني على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علما يفهم كافي العصد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى الى التنزيل المذكور بل كرون الخطاب ما علم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حيثئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقبيل تقتضى انه حقيقى وحيثئذ فبنى القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتأمل (قول الشارح إذ ذاك) اى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لا وقت في الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) (كون الكلام النفسى) ما يسمع قول الاشعري قال كاعقل رؤى ما ليس بولن ولا جسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت

(١) قوله لازم المراد الاول اى الذى هو التلازم في الانتفاء الذى هو الحد لذلك المراد الذى هو وصف الى اعني كلما صدق المحدود

(قول الشارح وقيل سمع الخ) فن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) أي سمع اللفظ الدال عليه وإنما اسند السماع إليه إشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك في الاول أيضاً وإن لم يبد عليه كما قاله بعض الأساتذة (قول الشارح على ما هو خلاف العادة) (١٨٠) لما كان المخالفة فيها تقدم من كل وجه وهما من وجه واحد لكونه بلفظ غير فيما تقدم

خرقاً للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اخصص بأنه كليم الله والاصح أنه يسماه حقيقة بتزويل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ووافقه أبو اسحق الاسفرائيني فقال انفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من ثبت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى الغامض بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً لا اختلاف لفظي لا معنوي (قوله خرقة للعادة) أي وقع في حال كونه خرقة أي خارقاً للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه ففي قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات) قال سلم لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاق لا تخذور في السماع من جهة واحدة لأنه لا ينافي تعالىه عن الجهة وإنما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هي مخلوقة في محلها ولعل التقيد بجميع الجهات لاجل قوله بعد وعلى كل اخصص بأنه كليم الله لأن غيره سمعه من جهة واحدة (قوله على خلاف ما هو العادة) متعلق بالمخدوف الذي تعلق به قوله من جميع الجهات أي وقع على خلاف الاسماع الذي هو العادة فإن العادة أن اللفظ انما يسمع من جهة واحدة وعبر هذا هنا وفيما سبق بقوله خرقة للعادة ما للفتن واما لان الاول لما كان السماع فيه مخالفاً للعادة من كل وجه عبر بالخرق والثاني لما كان السماع فيه ليس مخالفاً للعادة من كل وجه لانه لا يلفظ غير بالمخالفة التي هي ادون من خرق العادة (قوله وعلى كل اخصص الخ) فهو من قبيل العلم بالعلبة لسبقه في الوجود الخارجي اولاً لأنه سمع الكلام بنفسه أو اللفظ من جميع الجهات فلا يراد ان غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفي شرح المقاصد ان قيل إذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا اريد به المعنى الازلي واريده يسأله فهمه من الاصوات المسموعة فإجابه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى ثم ساق ما ذكره الشارح وزاد قولاً آخر وهو انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سمعنا (قوله يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتزويل المعدوم) جواب عما يقال من جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع انه يكفي تحدير وجوده ولا يشترط وجوده بالفعل وانت خير بان التزويل المذكور ينافي كون التسمية حقيقية لأنه يقتضي انها مجاز لعلالة الاول او اطلاق ما بالفعل على ما باقوه والجواب انه نزل الخطاب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التزويل المذكور بالفعل فهو حقيقة والمجاز في التزويل لافيه وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب بالفعل بل يكفي في ذلك تنزيله منزلة الموجود هذا محصل ما قاله الناصر وهو مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وإن اللفظ مستعمل في حقيقة فتبعه جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملاً في موضع له وهو خلاف الحق وايضاً التسمية المبنية على تأويل وتجاوز لا يصح ان تكون حقيقة لأنه حينئذ يكون خطاباً بتأويل ان من مخاطب كمن خوطب فلاحسن الجواب بأنه إذا فسر الخطاب بالكلام الذي علم انه يفهم سمي خطاباً بالفعل وإن فسر بما فهم بالفعل فلا كما افاده العضد وقرره شيخ الاسلام والكمال ومن ثم قال الكوراني انه بحث لفظي مبنى على تفسير الخطاب به واعلم ان هذه المسئلة انما تشعب فيها اراء الفضلاء قال امام الحرمين في كتاب البرهان اشهر من مذهب شيخنا

بخرق العادة وهنا بخلافها تدبر (قول الشارح وعلى كل اخصص الخ) فهو علم بالعلبة لسبقه في الوجود الخارجي اولاً لأنه كثر له ذلك لانه سمع من جميع الجهات لوقع ذلك لتبني صلى الله عليه وسلم لئلا الاسرار الملائن يقال وقع لموسى مكرراً على أن في الاختصاص نظر الان من اسمائه صلى الله عليه وسلم كليم الله الان يقال اخصص با شيوعاً فتدبر (قول الشارح بتزويل المعدوم الخ) يعني ان من قال ان التسمية حقيقة نزل المعدوم الذي علم الله أنه يوجد منزلة الموجود بالفعل في كفاية خطابه فكأن الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه الان كذلك من سجد خطابه في الازل كاف بمعنى انه توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه وبفعله فيما لا يزال وحينئذ فاطلاق الخطاب على ذلك حقيقة كان اطلاق الانبات في انبت الربيع البقل حقيقة لتزويل الفاعل المجازي

منزلة الفاعل الحقيقي وإن كان الاسناد مجازاً ما قيل ان هذا مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وأن اللفظ مستعمل في حقيقة أبي فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملاً في موضع له وهو خلاف الحق ليس بشيء لأن هذا إما يقال إذا قلنا باستعمال لفظ الخطاب في غير مواضع له كما هو في الاستعارة ونحن إنما قلنا بأنه مستعمل في حقيقة كافي الانبات وكذا ما قيل انه نزل الخطاب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التزويل المذكور إذ لا تنزيل من الله اما هو من أهل الاصطلاح المختلفين في التسمية فليتامل



(قول الشارح الذي سيوجد) أى جزما بان علم الله ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى فسيعلمكم الله معنى السنين انه كائن لاحالة (قوله بعد البعث) لاحاجة اليه بعد اعتبار شر وط التكليف وقد مر ذلك (قوله) اذ لم يقع لعينه) أى متكررا كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى اتفاقا لالمانع من السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام (١٨١) لا وجه له لانه لا تنزل من الله وأى

داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبدالله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشد اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفي البرهان نسبته الى القلاسي من قدام اصحاب ايضا وعبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلي قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال النضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شددوا التأكيد عليهم قالوا اذا امتنع التكليف في النائم والغافل ففي المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف في حال المعدوم ولم يرد ذلك بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله انه يوجد توجه عليه حكم في الازل لما يفعله ويفهمه في الازل ولاجل لزوم الأمر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه

الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى في الازل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهى وخبر وغيرها أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري رضى الله عنه م صيره إلى أن المعدوم الذى وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور معدوم بالامر الازل وقد تبادى المشعرون عليه وانتهى الامر إلى انكشف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرم من مسلكين للاصحاب في اثبات كون المعدوم مأمورا وردها ثم قال وهذه المسئلة انما رسمت لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام ازليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب في حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال والامر إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبس فانه إذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأمورا وإذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا معضلة اربابنا لان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذي ذكره من قيام الامر فينا في غيبة المأمور فهو تمويه وما رى ذلك امر اخر اقاونا هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازل ليس تقديرا فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعا من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفي شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسى واما النفسى فكيفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم في حواشى الخيالى الحق ان نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاثبات به حال الوجود محل اشكال إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله) وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والتشديد القطان أحد أئمة أهل السنة وقيل الاشعري وفي البرهان ان القلاسي من قدام اصحاب يقول ان كلام الله تعالى في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا الخ وانما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارئ سبحانه وتعالى بكونه خالقا ورزاقا فيما لا يزال وايضا رد عليه انه يسلم للشيخ ان الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقة وخصايته وإذا كان كذلك فكيف يكون الكلام امرا من حقيقة النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجديدهما وليس لله تعالى من كونه خالقا ورزاقا حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقا وقوع الخلق بقدرته ونقول لاني العباس ايضا قد أثبت كلاما خارجا عن كونه امرا ونهيا الخ وذلك مستحيل قطعا فليت جاز ذلك فالمانع من المصير إلى ان الصفة الازلية ليست كلاما لازلا ثم يستجد كونها كلاما فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهب اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله) والكلام النفسى في الازل قيل لا يتنوع (الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للإشارة إلى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تمة ما قبلها فتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله) إلى أمر ونهى الخ (الاقسام) وقال الامام الرازى هو في الأصل

في الازل أمرأ ونهيا وخبرأ انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلى الذى ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التجيزى كما يصرح به أيضا أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التجيزى وهم أدهام اليه التنزيل الذى ذكره الشارح وسيأتى بيانه فليتأمل

(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذامبنى على الاصح الاول كما أن الضعيف مبنى على الضعيف الاول (قول الشارح بتزيل المعدوم الخ) أى بسبب تزيل المعدوم والمعلوم وجود منزلة الموجود بان وجه الخطاب اليه فتوجه الخطاب اليه هو تزيله منزلة الموجود أو هو جعله مثله فان وجه الخطاب اليه وإنما كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى وإن شئت قلت تزلنا المعدوم منزلة الموجود في صحة التوجيه اليه فحسبنا بالتوسع في الازل حيث صححنا خطابه وهذا هو الموافق للمسئلة الاولى التى هي مبنى هذه المسئلة فليتأمل فان تقرير هذا المبحث على هذا (١٨٢) الوجه مالم تجده لغيرنا لكن يبقى بحث تلقاه الفحول بالقبول وهو أن الطلب من المعدوم

وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم ويحجب عنه بما في

شرح المقاصد من أن وجود الخطاب إنما يلزم في الكلام الحسى اما النفسى فيكفيه وجوده العقلى اهو تحقيقه ان المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود الخطاب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فانه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الامر عليه اذ لا يفيا لا يزال بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به وهذا هو التعلق المعنوى كما تقدم في الشارح فلا يلزمه وجود الخطاب اذ لا إنما يلزم بعدو حيثئذ للمعدوم ليس بما مورى في الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود كما قاله في شرح المقاصد والحاصل ان الخطاب يلزمه المخاطب ولو تزيلوا وهو كاف في التنوع أيضاً لكن لا يكفي في

خبر وترجع البواقي اليه لأن الأمر بالشئ إخبار باستحقاق فاعله اثواب وتاركة العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس قال في شرح المقاصد وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لاحقة بينهما (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أى وعدهم يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على ان المراد التعلق التجيزى الحادث فاندفع بحث الناصر بانه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوى وهو الصلوحى القديم وإن أراد لعدم من تتعلق به تعلقا تجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع ثبوت التعلق المعنوى وحاصل الدفع ان هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التجيزى الحادث ولا يرى التعلق المعنوى بالمعدوم في الازل اه (قوله عندو وجود من تتعلق به) أى بوجوده بعد البعثة متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسى (قوله والأصح تنوعه الخ) هذا الاصح مبنى على الاصح الاول وهو قوله الاصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبنى على الضعيف الاول وهو قوله ولا يسمى خطأ باثما ان مقتضى هذا القول وجود الامر والنهى في الازل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التجيزى وما هنا باعتبار التعلق المعنوى لان هذا القائل يرى ان المعترف في الحكم مجرد التعلق المعنوى قال المصنف في شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم وثبتنا هاهنا في الازل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الاحكام لاذواتها والذى تدعيه ههنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين (قوله بتزيل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الاشياء وحاصل الدفع انه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد ان كلام الجمهور مرتد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الازل بان يمثل وبأى بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمأمور في الازل اكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه (قوله من وجود الجنس بدون انواعه) ضرورة ان الجنس قديم والانواع حادثه والحادث مفارق للقديم (قوله إلا ان يراد الخ) فيه ان الجنس لا يوجد بدون انواعه حقيقيا أو اعتباريا وقد اشار الشارح لدفع هذه بقوله اى عوارض الخ وأن المراد بالانواع الصفات وحيثئذ فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل التعدد

وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم ويحجب عنه بما في شرح المقاصد من أن وجود الخطاب إنما يلزم في الكلام الحسى اما النفسى فيكفيه وجوده العقلى اهو تحقيقه ان المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود الخطاب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فانه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الامر عليه اذ لا يفيا لا يزال بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به وهذا هو التعلق المعنوى كما تقدم في الشارح فلا يلزمه وجود الخطاب اذ لا إنما يلزم بعدو حيثئذ للمعدوم ليس بما مورى في الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود كما قاله في شرح المقاصد والحاصل ان الخطاب يلزمه المخاطب ولو تزيلوا وهو كاف في التنوع أيضاً لكن لا يكفي في

كونه مأمورا مطلوباً منه الفعل لا التوجيه اليه بعد الوجود وهذا كله إنما لزم لضرورة كون كلامه أزلياً لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فانه من المباحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعليل التجيزى فيهما بخلاف الحكم (قوله فان التعلق المعنوى غير محتاج للتزيل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التزيل إنما هو لتوجيه الخطاب اليه لضرورة اعتبار الخطاب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجوداً لا لاعتبار التعلق التجيزى

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة الى المراد بالانواع الصفات وحيتذ فلا جنس في الحقيقة فاندفع ما نقله في الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مختص بالخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله لا يدخل في حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكرر إذا حدث التعلق تكررا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد في حاشية العوض وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك يناهيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان ما قاله مخالف لما مر عن السعد وما قول سم (١٨٣) ان النوع المركب من الجنس هو

الحقيق دون الاعتبارى اى العارض فيه ان النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا ان يريد ان الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة التعبير بالنوع إنما هو مساعطة للتعليم ومنه تعلم أيضا ان ذكر الجنس لذلك وإلا فالواحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا فاقام (قوله لا تو صف بالحدث) أى عند الأكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهري (قول الشارح كما ان تنوع الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعالم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثاني بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الازل او فيما لا يزال بشئ على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا او لتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

التعدد في نفسها ولا على اعتبار سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا عن وجوده كذلك متمنع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكرر إذا حدث التعلق تكررا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهى أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقالوا بان ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك يناهيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى اى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسليم بذكرهما تعليما وتقررا بعلت اضمحلال جميع ما اوردهنا هو لا يعقل في الصفة القديمة كونها جنسا او نوعا سواء جرينا على اصطلاح المناطق أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شئ من الصفة مفهومه كلى وايشا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى تتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا تو صف بالحدث اه وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للمحققين العناية بها (قوله كما ان تنوع الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله ايضا) تاكيدا يفيد (قوله كما (قوله في الازل) اى على القول الثاني وقوله او فيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشئ))

باعتبارها أنواع متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجدها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفسى على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفسى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد خصوصا في المطالب اليقينية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعدد من ثم ذهب الجمهور الى ازيله التعلقات وهو لا ينافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب الاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالة عليه دلالة الموضوع على الموضوع له لرب الله بن سعيد القلانسي ان يقول ان دلالة عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المنقول من مذهبهم قلنا هذه الدلالة بخلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخياوى به يعلم وجه اختيار القول الاول فليتأمل (قول الشارح وقدم هاتين المسئلتين) أى على ما حق

الكلام ان يكون فيه وهو ما يتوقف عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقين بالمطلوب بيان لوجه مناسبتهما للدليل فسما انه متعلق بالمطلوب فيشكل هاتما متعلقان بالمطلوب وإن كان المطلوب في المستلثين بمعنى ان موضوع له اللفظ لذهو الكلام النفس الموضوع له الكلام اللفظي وفي الدليل بمعنى المطلوب الخبري ولذا قال المدلول في الجملة (قوله طول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المستلثين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبا خبريا وبها لا يثبتان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمطلوب وبها اثبتا الدليل في تعلقه بالمطلوب ايضا فلذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما اطول السلام على ما يتعلق بالدليل فرمما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهي من المدلول لا متعلقة به حتى مسئلة تعلق الامر بالمردوم لانها من حيث انه يتعلق بمردوم لان حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ما قيل ان ما ذكره يقتضي تقديمهما فكان حته ان يوجد الأخير لما عرفت ان ما ذكره بيان لوجه شبههما بالدليل والمثبته به اصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المدلول وكذا ما قيل ان الطول لا يقتضي ان التقديم النسب من وضعهما فيا بعدد المسائل المتعلقة بالمطلوب لما عرفت ان مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمطلوب) فيان كل (١٨٤) مسئلة تاتي كذلك اذ كل مسائل نظرية لا بد لها من دليل (قول المصنف والنظر

الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولا ويقال له التخيير وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب أي مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه إلى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقاليين على

وقدم هاتين المستلثين المتعلقين بالمطلوب في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذي الكلام فيه لاستنباطه ما يطول (والنظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدرى فلا اشكال في اضافة الفعل إلى ضمير الفعل بان فيه اضافة الشيء إلى نفسه (قوله وقدم هاتين المستلثين) اي مسئلة تسمية الكلام النفس خطابا ومسئلة تنوعه في الحقيقة هما مسئلة واحدة كما سمحت وهذا جواب عما يقال انها متعلقان بالمطلوب فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسب لان الدليل اصل إلا ان النظر متعلق بالدليل فهو من تنمة مباحته فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقين بالمطلوب) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل لان المدلول هو الحكم المتقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما بمقتضى توجيه المذکور على الدليل هو الاصل فكان حقها ان يوجه تأخيرها عن الدليل (قوله في الجملة) اي في بعض الصور وذلك لان المدلول هو المطلوب الخبري وهو أعم من ان يكون هو الكلام النفس أو غيره وهاتان المستلثان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفس وقيل المراد بالمطلوب الكلام النفس وله اعتبارات عديدة وابحاث كثيرة وهاتان المستلثان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كمالها في الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستنباط ما يطول) اي لاستنباط النظر ما يطول من تقسيم الادراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد وهم وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسهو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح في حواشي الدواني على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر مجموع الحركتين اي عند

ما صرح به في النظم الثالث من شرح الارشادات وغيره والثالث الحركة الأولى وهي ربما تقطعت وربما تامت ولحققت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الأول دفميا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضروري لكنهم لم يجعوا في عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نزل في شرح الارشادات عن المعلم الأول كذا في حاشية السيد الهروي احاشية الدواني على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقي فضل وهو ما صرح به الامام الجويني في الشامل كانه العبد ولم يحمله على المعنى الثاني مع انه المتعارف كما في شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير للنظر وما بعده هو الحد لهما كقوله الأمدى لانه كما قال العبد في كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقليل النظر والفكر بعيد جدا عن ان يوم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك كالحياء والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب كذا في شرح المواقف وأشار بلفظ الاهام إلى كونه باطلا من احكام الوهم لا إلى ضعفه وانفائه بحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن اذ لا تبقى الحركة معهما وليس سببا قريبا لهما قاله عبد الحكيم في حواشيه

( قول الشارح اى حركة النفس ) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا فى التعريف واما مقاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر مجموع الحركتين فهو إما يناسب ان يكون الفكر تفسيراً للنظر لا كونه جنساً فى التعريف تخصص بالفصل أعنى قوله المؤدى اللهم إلا ان يكون تفسيراً بالمآل وفيه شئ لا يخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأ إحداها المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنها ما يحصل من مبادئه ومبدأ الثانية اول ما يرضع منها للترتيب ومنها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد الحركة بالقصد الاختيار كما هو المتبادر من اضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العصفى الموافق لان كانت الحركة نفسانية بقوله اى صادرة عن شعور وارادة وقال ابو الفتح حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما يقرر أن الانفاظ الموضوع للامعال الاختيارية تدل على صدورهما عن فواعلها اختيارا اخرج الحدس اذ هو سنوح المبادئ المترتبة من غير طلب وقيل انه خارج بان الانتقال فيه دفعى لا تدريجى اذ هو انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطالب كذلك اى مجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروى وما رده بحواشيه باننا لانسلم التدريج فى الحركة لم لا يجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل فى كل آت من بينها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا إلى ان ينتهى إلى صورة مناسبة كافيّة تحصيل المطلوب ثم تنقل منها إلى بعد صرف الزمان فى ترتيبها بضم صورة إلى اخرى كذلك فلا تنافى الحركة التدريجية الانتقالية هنا حقيقة وإنما يظان عليه الحركة نظرا إلى مطلق التدريج والتعريجزا مردود بان المراد انه شبيه بالحركة كما قال السيد فى شرح المواقف هذا كاف اذ هو مقابل للانتقال الدفعى ( قول الشارح فى المعقولات ) ظاهره أن الحركة فى نفس المعلوم لا فى العلم وهو ( ١٨٥ ) خلاف قول السيد فى شرح المواقف ان هذه الحركة من قبيل الحركة

فى الكيفيات النفسانية ولك حمله عليه فان السيد إنما قال ذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم والمعقولات من حيث انها علم كيفيات نفسانية وإنما قال من قبيل لان الانتقال فيها من معلوم إلى معلوم دفعة وليس بين

أى حركة النفس فى المعقولات بخلاف حركتها فى المحسوسات

المقدمين أو الترتيب اللازم لهما أى عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالترادفين ( قوله أى حركة النفس ) مفرد مضاف فعم أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس فى النظر لها ثلاث حركات حركة من المقاصد إلى المبادئ وحركة فى ترتيب المبادئ وحركة فى الانتقال من المبادئ إلى المطالب هكذا قبل وهو كلام ظاهرى والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع من الترتيب ومنها المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الأولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعنى الترتيب وهى من قبيل الحركة

( ٢٤ - عطار - أول ) المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الانبئية وهو لازم فى الحركة عند الحكماء ولا لزوم الجزاء على ما بين فى محله وبه يظن وجه قول الشارح حركة وهو البناء على قول اهل السنة بالجزء الذى لا يتجزأ ثم ان المراد بحركتها فى المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجبور ( قول الشارح بخلاف حركتها فى المحسوسات ) اى فانها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجبور قال السيد فى حاشية التسمية أن الجزئيات انما تترك بالاحساسات اما بالحواس الظاهرة او الباطنة وايس الاحساس مما يؤدى بالنظر الى احساس آخر بان يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى الى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤدى الى ادراك كل وذلك اظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلا ولا هى مما يحصل بنظر وفكر فليست كاشية ولا ممكنة اه وكتب عبد الحكيم على قوله لان الجزئيات الخ أى الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس ادراكها على الوجه الجزئى رافقا إلا بأحد الأنواع الثلاثة من الاحساس والتخيل والتوهم سمى الكل احساسا لخصوها باستعمال الحواس واما الجزئيات المجردة فلا تترك الا بمفومات كلية فليس لإدراكها على الوجه الجزئى وكذا جزئيات الامور العامة كجزئيات الامكان إلا اذا انتزعت من جزئى مادى وحيث يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لا بد الخ وذلك لان الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكتشفة بالعوارض المادية منتزعة عن محسوس معين ولا شك فى أن الصورة الجزئية المكتشفة بالعوارض الشخصية المنتزعة عن محسوس معين لا يمكن أن تصير صورة جزئية كذلك لمحسوس آخر والحاصل أن الامور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه الشخصيات مجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها مبنية فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى إحساس آخر نعم إحساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أي حصول صورة في الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلًا بالنظر بل إيجاب إحساس لا إحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى أن المحسوسات (١٨٦) هل تقع مقدمة برهانية أو لا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا

تفيد تصديقًا جازمًا ثابتًا نعم للعقل أن يأخذ منها كلييات مشتركة بين المحسوسات والحس ويحكم عليها حكمًا كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس مدخل ما وللسيد الشريف في حواشي حكمه العين تحديق نفيس ينفك في أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتسفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريزية مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنزع مع معنى جزئى ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنزع منه أمرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا في المرتبة الثالثة اولها الاحساس

الواقعة في مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كصفات النفس التي هي صور المعلومات لسكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كإطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل ليسخ بغير اختيار كما به عليه الجلال الدوانى في حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت قال الميبدى في شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات وقد بسطنا القول في هذا المحل في حواشينا على التخيصى واعلم أن القاضى أبى بكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الامدى في أبحاث الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل ليان مرادفه له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الامدى بانه لم يعد مثله في التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ما ذكره انتقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من بقاء السببية السببية القرينة فان أخذ الفكر جنسا في التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ما ذكر لان الفكر حركة وهي ليست بحركة الشارح رحمه الله نحا هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيماء للرد على الامدى في حمله عبارة القاضى على ما ذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جعله الدليل نفسه من جملة موارد النقض فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الامدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم ينتبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمرادف له على ما سبق كيف يجعل جنسا صادقا على النظر وغيره المقضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فان شأن الجنس الواقع في التعريف أن يكون أعم من المعرفة كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمرادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع في الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يهدف في كلام القوم جعل المرادف جنسا فلعل الامدى ارتكب ما ذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الامرين

به ثم التخيل ثم العقل وأما التوهم فاما هو مدلل لاحساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن يدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه هي مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدركه بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة أو الماديات فان كانت كلية فكذلك لسكن تحتاج إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صورافا لحواس الظاهرة وباطنة وإن كانت معانى فالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذا تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قيل ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات

والخيالات فتخرج عن حد النظر مع أن مثل قولنا هذا عدوزيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخيالات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخيالات فقول له بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخييلا لا فكريا مشكلا والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر (١٨٧) بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات

### قسمي تخييلا

لازم عبارة القاضي فتأمل (قوله فيسمى تخييلا) في الآيات نقلا عن الناصر لفائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخيالات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخيالات فقول له بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخييلا لا فكريا مشكلا والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في فكر أياضا أم أقول نختار الأول ولا إشكال أصلا لأن المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إليها ومشاهاتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات لأن الجزئيات لا يقع فيها إجمال ولا ترتيب فإن تحصيل المطالب إنما هو بالكمالات قال السيد في حواشي شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس بما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤد إلى إدراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كسبوة ولا مكتسبة اهـ والله عبد الحكيم في حواشيه بأن الأمور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فإنها متبينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية أو احد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل يحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخييل والتوهم أي يحصل صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيل بالنظر بل بإيجاب احساس لأحاسيس أخرى ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندي أن المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليات مشتركة بين المحسوسات المحسوسة بالحس وبحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اهـ فظهر لك من هذا الكلام أمران الأول معنى التخييل والتوهم الثاني أن الاحساسات لا تندرج في النفس فيها ففكرها وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ لا يوافق كلام القوم وكيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكمالات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنزع منها الكمالات أي غير ذلك مما يباه به في حواشي المقولات الكبرى قالوا بل إنها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الإلزام هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى أنها ترسم فيها وهو قول واه أو الكمالات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهى القوى عندهم لا أنها

أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في فكر أياضا أم أقول نختار الأول ولا إشكال أصلا لأن المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إليها ومشاهاتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات لأن الجزئيات لا يقع فيها إجمال ولا ترتيب فإن تحصيل المطالب إنما هو بالكمالات قال السيد في حواشي شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس بما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤد إلى إدراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كسبوة ولا مكتسبة اهـ والله عبد الحكيم في حواشيه بأن الأمور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فإنها متبينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية أو احد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل يحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخييل والتوهم أي يحصل صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيل بالنظر بل بإيجاب احساس لأحاسيس أخرى ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندي أن المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليات مشتركة بين المحسوسات المحسوسة بالحس وبحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اهـ فظهر لك من هذا الكلام أمران الأول معنى التخييل والتوهم الثاني أن الاحساسات لا تندرج في النفس فيها ففكرها وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ لا يوافق كلام القوم وكيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكمالات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنزع منها الكمالات أي غير ذلك مما يباه به في حواشي المقولات الكبرى قالوا بل إنها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الإلزام هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى أنها ترسم فيها وهو قول واه أو الكمالات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهى القوى عندهم لا أنها

والجزئيات جميعا وكيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكمالات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنزع الكمالات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمقولات بمعنى أنها ترسم فيها أو الكمالات ترسم فيها والمحسوسات في قواها والثاني هو القوى عندهم (قول الشارح قسمي تخييلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة والمخييل ما حصل صورته في الخيال إلى هي خزانة الحس المشترك

والموهم الذى ادركته القوة الواهمة (١٨/٨) وأنته في خزانته التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما الى الحس

(المؤدى الى علم او ظن) المطلوب خبرى فيها

المشترك وتوجهها الى الموهم  
احضار صورته من الحافظة الى  
الواهمة فصور المحسوسات  
ان احضرت الى الحس-  
المشترك من قبل الحواس  
كان ذلك الاحضار تو جها الى  
المحسوس وان احضرت  
اليه من قبل الخيال كان ذلك  
لاحضار تو جها الى المخيل  
وكلا الاحضارين يسمى  
تخييلا وهو المراد من قول  
الشريف الجر جاني في حاشية  
شرح المختصر العنصرى ان  
حركة النفس في صور  
المحسوسات يسمى تخييلا  
اه وهذا هو المراد بحركة  
النفس في المحسوسات إذ  
حركة النفس في شيء  
مطالعها اياه ومشاهدتها  
له من قواها ومنعها تقدم  
للفاضل عبد الحكيم يعلم  
الفرق بين التخييل بيا وبواحدة  
والتخييل بيا وبين فالاول  
هو حصول صورة في  
الخيال والثاني احضار  
الصورة الى الحس المشترك  
من قبل الحواس ومن قبل  
الخيال فليتام في هذا  
المقام لتدفع جميع التكوك  
والاوهام (قول المصنف  
او ظن) كان الظن يطلق على  
المعنى المشهور اعني الاعتقاد  
الراجح كذلك يطلق على  
ما يقابل اليقين اى الاعتقاد  
الذى لا يكون جازما مطابقا  
ثابتا سواء كان غير جازم أو  
جاز ما غير مطابق او جازما

لاتدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالتخييل قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من  
قولهم في فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكلام اجنبى لا مدخل له بها اصلا وانما  
قصد به كره صناعة الاستغراب على من ليس له هذه الفنون احاطة من الطلاب ثم رابت في حاشية  
العلامة الكنبوى على حاشية التهذيب للجلال الدواني ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول  
في تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة  
والمخيل اى ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك والموهم اى الذى ادركته القوة  
الواهمة وألفته في خزانته التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما الى  
الحس المشترك وتوجهها الى الموهم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان  
احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار تو جها الى المحسوس وان احضرت  
اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار تو جها الى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد من قول  
الشريف الجر جاني في حاشية المختصر العنصرى ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخييلا اه  
وهذا تحقيق نفس يتضح لك به ان الجماعة اضطربت افهامهم هنا وسبحان الماهم المنعم والسيد الشريف  
في حواشى شرح حكمة العين تحقيق نفيس يتفكك في امثال هذه المباحث قال اعلم ان الجزئ المادى  
كالجسم والجسمانى اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والعواشى  
الغريبة مع حضور المادة ثم للتخييل مع غيبته فقيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تتزع منه معنى  
جزئى ليس من شأنه ان يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المتصرفه تتزع منه امرا كيا يصير معقولا  
فالمحسوس إنما يصير معقولا في المراتبة الثالثة او لها الاحساس به ثم التخييل ثم العقل واما التوهم فانما  
هو معد للاحساس وحده او بعد التخييل ايضا لكن مدركه شيء آخر فالترتب إنما يكون بين الثلاثى  
فهذه هي مراتب الادراكات واما الجزئ المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه  
من التعقل فظهر ان المجردات كناية كانت او جزئية معقولة واما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكنا  
محتاجا الى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت  
جزئية فان كانت صورها بالحواس الظاهرة والباطنة وعن كانت معانيها بالتوهم التابع للحس الظاهر  
اه (قوله المؤدى الى علم او ظن) قال في الايات ينبغي ان يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لان النظر قد يؤدى  
اليه اه وفيه نظر لان الاعتقاد الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما وظنا اذا اصطلاح على ان ما ليس  
ناشئا عن دليل من الامرا يجوز به يسمى اعتقادا باعتقادات المقلدين في العقائد ثم ان اول التفسير  
فجاز دخوله في التعريف (قوله بمطلوب) لا يصح ان يكون العامل فيه أحد الامرين اى علم او ظن  
لانه يتنافى قوله فيهما ولا معمولا لهما للزوم توارد عاملين على معمول واحد والجواب اننا نختار  
الاول ونقول انه حذف نظيره من احدهما للدلالة الاخر عليه وقوله فيهما متعلق بمحذوف اى تقدر ذلك  
فيهما وهو مخبر مبتدأ محذوف تقديره تعقيد المطلوب بالخبر جار فيهما اى في العلم والظن وقوله في العلم  
خير مبتدأ محذوف تقديره تعقيد المطلوب بالتصورى جار في العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلّق بالمطلوب  
التصورى (قوله او تصورى في العلم) فالصورات لا تكون إلا علما لانه لا بد وان تكون مطابقة

مطابقة غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجلل المركب واعتقاد المقلد بقرينة المقابلة يحتتمل العلم على ما عداها وهو فخر  
التصورات والتصديقات اليقينية فحيث يشمل التعريف جميع افراد فان التعريف لمطلق النظر صحيحا وفسادا كذا في المواقف وعدا الحكيم



(قوله لان الفكر قد يؤدى اليه) أى بان كان فاسدا لان النظر شامل له كاسيد كره الشارح فلا يراد أن الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما أو ظنا إذا اصطلاح على أن ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشئ عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) أن قلت الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل إذ هو جهل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقتها فيكون علما فيكون قوله أو ظن مستدركا ه قلنا لا نسلم أنه إذ لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى تعلم مطابقتها مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث أنه ظن أى اعتقاد راجع بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهادات فـ يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم انذى غلب على الظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثبت (١٨٩) المجتهد المحض أيضا قاله عبدالحكيم

في حواشى المواقب (قول

الشارح مطلوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد

الامرين أى علم أو ظن

لانه ينافيه قوله فيهما ولا

ان يكون معمولا لهما

لنوارد عاملين على

معمول واحد والجواب

انا نختار الاول ونقول

حذف نظيره من أحدهما

لدلالة الآخر عليه (قول

الشارح أو تصوورى فى

العلم) أى لان الظن حكم كما

سيأتى فلا يتعلق بالمطلوب

التصورى وفاد جعل التصور

علما ان التصور لا يكون

إلا مطابقا فاذارنا شجرة

من بعيد فحصل فى اذهانتنا

منها صورة انسان فالصورة

المرتسة فى اذهانتنا علم

تصورى للانسان وآلة

لملاحظته ومطابقه بحيث

لا تحتمل غيره والخط انما

هو فى الحكم الخارج لهذا

فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا أو شئ التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل

للاواقع ولا يقع فيها الخطأ كالصدقيات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا رآنا حجارا من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع فى تصديق ذهنى وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصوير الجيوبان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية فى الذهن وحكنا بان هذه الصورة لذلك المرنى كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها قال الخيال هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه اه وتحقيق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرنا فى غير هذا الكتاب (قوله) فخرج الفكر غير المؤدى تعريف بالآمدى حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعى والظنى) مقابلة القطعى بالظنى قد يدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقاد اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله) والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر (الخ) فيه نظر فان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتائه على الجملة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً فأفاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضد والسعدو وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسدون التأدية تكون به كما تنكرن بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبدالحكيم فى حواشى الشمسية وإنما قال لا أدى ولم يقل بحيث يؤدى ليشتمل الفكر الفاسد مادة أو صورة فهذا صريح فى رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقا من ظنيات وجمليات لوجوب شمول التعريف (قوله) فانه يؤدى الى ما ذكر) أى العلم أو الظن أو ظاهره فى التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

التصور وهو أن هذه الصورة صور لهذا المرنى الذى هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الخيال ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه وبينه وماله وعليه عبدالحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجم اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريف بالآمدى وقد سبق بيان مقاله (قول الشارح والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أى يؤدى الى ما ذكر بعد تسليم المتقدمين قاله عبدالحكيم فى حاشية المواقف نعم عند عدم التسليم لا يؤدى فاقبل ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتائه على الجملة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً ليس بشئ لوجود الجهود بناء على الاعتقاد التأدية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدى بنفسه أو بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلاحظ هذا الاشكال أصلا ومن صرح بان التأدية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعدو والآلة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدى الى ما ذكر) أى العلم أو الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كذا قيل وفيه أن هذا لا ينبغي كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما إذا اعتقد أن ذاتيات الإنسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لكل جسم وما قيل أن الفاسد يستلزم الجبل فهو إذا لم يمكن اعتقاد ولا ظن قيل وجه تادية الفاسد بواسطة الاقصاد والظن إلى العلم مع أن العلم ثابت لا يزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر أن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً إلى الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً إلى الوقوف على موجب المذکور (١٩٠) فهو سبب للعلم في الجملة وفيه أن المفيد حيث أنه هو ذلك الموجب والسلام في أن المفيد

هو النظر بواسطة الاعتقاد  
 خصوصاً مع قوله كما تقدم  
 بيانه فالأولى ما أجاب به  
 سم قد نبر ( قول المصنف  
 والادراك ) أي الذي هو  
 قدر مشترك بين العلم والظن  
 وغيرهما ( قول الشارح  
 أي وصول النفس ) أخذه  
 من شرح المواقف حيث  
 قال المعنى الحقيقي للادراك  
 هو الحق والوصول ومن  
 حاشية المولى سعد الدين  
 على الشارح العضدي  
 حيث قال حقيقة التصور  
 الادراك والوصول  
 والمقسم هنا هو التصور  
 ويقال لغة أدركت الثمرة  
 إذا وصلت وبلغت حد  
 السكال فلذلك اعتبر في  
 مفهومه التمام ( قول الشارح  
 بتامه ) قال في شرح  
 المقاصد أن الامام وغيره  
 ذكرا أن أول مراتب  
 وصول النفس إلى المعنى  
 شعور فاذا حصل ووقف

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم  
 توضيحه قال شيخ الاسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم والظن مع أنه قيل أن الفاسد يستلزم  
 الجهل ويجب أن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تادية النظر الفاسد  
 بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما أدبته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه اشكال لأن العلم ثابت لا يزول  
 بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر وأن حل كلامه على المسامحة والتجاوز باطلاق  
 العلم على الاعتقاد الداخر تحت قوله فانه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم  
 والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بان الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً إلى الوقوف على موجب  
 العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً إلى الوقوف على موجب  
 المذکور فهو سبب للعلم في الجملة اهـ وجواب سم بان المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد  
 بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدى إليه  
 فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اهـ في غاية البعد لأنه تخصيص لمعوم ما ذكر بلا دليل وما دعه من  
 الوضوح مسلم في نفسه إلا أنه خارج عما يفيد هـ سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا  
 الجواب الجواب بان المراد بما ذكر الجنس الصادق بالضر وهو الظن فانه صرف للكلام عن المتبادر  
 الظاهر منه ( قوله وإن كان منهم الخ ) هذا مرجح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقاً بنفسه أو بواسطة  
 وإن هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام  
 المناطقة ( قوله والادراك ) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسر الشارح بما ذكره وأن  
 كان غير شائع لقرينه من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد السكال  
 ولذلك اعتبر في مفهومه التمام وإن كان الشائع في عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشيء في العقل  
 أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة الكيف وهو هذا المعنى شامل  
 للتصور الساذج والتصديق وقد يقد بعدم الحكم فيخص بالتصور الساذج كواقع هنا ( قوله بتامه ) فيه  
 أنه لا يشمل ادراك الباطن لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات واجب بان المراد بالتام الكنه وادراك  
 الحقيقة وفيه كلام سيأتي ( قوله من نسبة ) أي النسبة الحكيمة وأشار بهذا إلى أنها مقابلة للحكم ( قوله  
 أو غيرها ) وهي المحكوم عليه والمحكوم به أو علمان عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم

النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فإذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه  
 أمكن قيل له حفظ ولذلك الطالب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اهـ فالشعور ليس تصورا والمراد بتام المعنى اعم بما بالكنه  
 وغيره فما قيل أن ذلك خاص بالمركب لأن التمام لا يعقل إلا فيه ليس بشيء لأن البسيط يحد بالجنس والفصل أيضا إلا أنهما  
 فرضيان فإن العقل يخترع منه شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل كتحريف السواد بأنه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ في  
 التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعورا وكذا ما قيل أن المراد بالتام أن يتعقل بالكنه وبغيره أن يتعقل بالوجه فتأمل  
 ( قول الشارح من نسبة ) أي النسبة الحكيمة في التصديق أو التقييدية في التصور وأفاد بهذا أن النسبة الحكيمة مقابلة للحكم  
 ( قول الشارح أو غيرها ) وهو المحكوم عليه وبه ( قول المصنف بلاحكم ) المراد به التقييد بعدم الحكم معه اعني بشرط

لا شيء لاعدم التقيد بكون الحكم معه أعني لا بشرط شيء فانه يستلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعبرة إنما التصور الساذج هذا المفهوم أعني مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظة الخلو عن الحكم ضرور فان تصورات الاطراف المعبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لأنها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد ان الخلو عن الحكم متبر في العنوان فقط دون المعنوي عنه وحاصل ذلك ان يكون التصور في نفسه خاليا عن الحكم لانه ماخوذ مع ذلك القيد و به يدفع ما قيل أن التصور الساذج اعتبر في التصديق مقارنا للحكم فيازم اجتماع التقيضين ولا حاجة إلى الجواب بان المعبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا الترجيح فيه مزيد تكلف قل عبد الحكيم في حاشية الموافق أن هذه العبارة سمجة واختار في حاشية القطب الترجيح الجواب المتقدم (١٩١) (قول الشارح معه) اختار هذه

العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف في التصديق هو مذهب الكاشي كإسقاطي بيانه حاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتمام القضية الذي هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على ان المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقة ما لا يصاحبه حكم لا ما لا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من إيقاع النسبة) بيان للحكم الذي هو فعل للنفس وهو أن تسبب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين

(بالحكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعا (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم مما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لا يتأمله فيسمى شعورا (وبحكم)

أما تصور فقط وأما تصور معه حكم فاعترضت بأمور منها ما قاله الناصر هناك أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرداه وهو ماخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب واجاب عبد الحكيم بأن المتبادر من القيد المقارنة بلا واسطة التصور الذي يقارنه الحكم أعني إيقاع النسبة أو انتزاعا بلا واسطة إدراك النسبة التجربة أو مجموع الادراكات الثلاث أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض فلا تنقاض وأما الجواب عن دخول الحكم فإنه بمنع ميناه من أنه إدراك وليس تصور وأنه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد في حاشيته عليه بناء على ما ذهب إليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية في التصديق والمصنف تبعهما في ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور ايضا بناء على أنه متردفيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به في شرح الشمسية والتهديب فالتصديق اما التصورات الثلاثة مع الحكم على انه فعل أو مجموع التصورات الاربعة وأورد على مذهبه أمور لا تخصها هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لأن بناء قوله هو حكم بمعنى مع فلا حاجة إلى قول لسم ان المصنفين اعتادوا المساحة بامثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارة تمم لخلها على المراد اعتدرا عن انه لا دلائل عليه في كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على انه فعل من افعال النفس (قوله تصور) أي تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم مما تقدم) أي من قول الشارح أو تصور في العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولا توافق اصطلاح المنطقة فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حمل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثاني فلوان الشارح جعل قيدا تمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي والكمال الايضاح لا للاحتراز لوافق اصطلاح الجهور ثم رايته في شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فنصير فاذ بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه ممكن يقال له حفظ وذلك الطالب تذكره ولذلك الوجدان ذكره فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وإن المراد بتمام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وبهذا اضمحلت الشبهة

والانتزاع هو أن تسبب الرفع اليها كذلك (قول الشارح لا يتأمله) سزا كان لا تمام الكنه أولا بتمام الوجه اما بتمامها فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه او الوجه ونقل المحشى تفرقة لم اقبل عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن في التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أي المجموع المركب من الاربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو انه مجموع الادراك الاخير ولقاتل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلقا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة لا ملاحظته بمنزلة الهيئة للسرير المحصلة للامر الواحد الحقيقي فكأن أن الحاصل في الخارج السرير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان لا اكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعني النسبة الخبزية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعني الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا مغايرا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع ان الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين

والنسبة أجزاء من المعلوم فكذلك العلم وما وجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الأمور المذكورة شرطاً في الأول وشرطاً في الثاني على أن إدراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة بأن يصل في ذهن كونها منسوباً إليها الوقوع من غير أن ينسب بالاختيار ليس بتصديق فإن ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بتصديق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لامن الحجة وسيأتى أن التصديق اللغوي هو الإيمان بعينه ومذهب الكاتبى وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو أن التصديق هو الإدراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الإدراك هو إدراك النسبة الحاصلة بين الطرفين أو هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الإدراكات الثلاثة قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية فإن الإدراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الإدراك الأخير ان حصل في النفس مع الإيقاع وهو أن تنسب باختيارك الوقوع لمنطقه فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الإدراك نفس الحكم بل الحكم فعمل النفس مقارناً له وهو لا يكتسب من شيء فالحاصل أن ذلك الإدراك الأخير كان مقارناً لفعل النفس بأن أدركت النسبة أو حصل في النفس الإدراك الذى هو مجموع الإدراكات الثلاث بناء على ما مر من حيث الإيقاع الذى هو فعل النفس فطريقه الحجة وإن لم يكن مقارناً لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح وأما ذلك الفعل الذى هو أن تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شيء كباقي الأفعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق أيضاً كلامه وإن كان ظاهره يحتمل غيره أيضاً (١٩٣) لما عرفت ما يلزم على غيره ولقد تفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد

يعنى والإدراك للنسبة وطريقها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق)

التي هنا تدبر (قوله يعنى والإدراك للنسبة الخ) قال الناصر يثيره إلى أن ظاهر المتن والإدراك بحكم فيرد عليه أن إدراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع أنه ليس بتصديق فلا يطرّد فعدل لدفع ذلك إلى ما ذكره وهذا التعريف أن سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأى أحد اه وأقول إن في التصديق مذاهب منها ما هو المشهور من مذهبي الحكم والامام ومنها ما ذهب إليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب التمسيس أن التصديق عبارة عن الإدراك الجامع للحكم والمراد بالحكم تعريف المصنف منه بعبارة الشارح يكون جارياً على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالإدراك لذلك) أى للنسبة وطريقها فيه إشارة إلى أنه يجب تقدم إدراك ذلك على إدراك وقوع النسبة وألا وقوعها وأما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استحسانى فإن الأولى أن تلاحظ

الحكم وهو في غاية التحقيق فليتأمل (قول الشارح يعنى والإدراك الخ) أشار بلفظ يعنى إلى أن التصديق الذى هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة إذ المتبادر منها أن مطلق إدراك ولو إدراك أحد الطرفين أو مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك إنما التصديق هو الإدراك الأخير الذى

هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بالقضية ه فإن قلت ما وجه تبادر أن هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح ه قلت قال الفاضل عبد الحكم المتبادر من القيد اعنى لفظ المقارنة بلا واسطة والتصوير الذى يقارنه الحكم اعنى إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة التجربة أو مجموع الإدراكات الثلاثة أن قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية المقارنة بما عداها بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطاً له والمصنف ومن معه ألزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والإدراك للنسبة وطريقها مع الحكم) عبارة ظاهرة بل صريحة في أن التصديق هو الإدراك الذى هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بتام القضية خصوصاً مع قوله كإدراك الإنسان والكاتب الخ لو كان جارياً على أن التصديق هو الإدراك المتعلق بالنسبة من حيث أنها بين الطرفين لقال والإدراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق أن التصديق يتعلق ولا بالذات بالقضية وثانياً وبالعرض بالنسبة كما سيأتى بيانه وحيث أن المتعلق بالقضية هو الإدراك الواحد الذى هو مجموع الإدراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال في بيان الشارح الحكم هو إيقاع النسبة وانتزاعها فقدوه إذ هذا مبني على أن التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلّقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فإن التصديق عنده هو الإدراك المتعلق بالقضية وسيأتى أنه الحق (قول الشارح المسبوق بالإدراك لذلك) يعنى أن هذا إدراك مركب مسبوق بإدراكات مفردة هى أجزاءه المقصودة بهذه العبارة بيان التغاير بين الإدراك الذى هو التصديق وكل واحد من الإدراكات المتقدمة فليس هو الإدراك المتعلق بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذى هو أحد هذه الإدراكات بناء على أن الحاصل حين الحكم إدراك واحد أجمالى متعلق بتام القضية قال السيد الزاهد في حاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق

المنسوبة للإمام قطب الدين الرازي فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التي بين الطرفين ثابتة في نفس الامر فعلى الاول الادراك المصاحب للحكم هو مجموع الادراكات الثلاث من حيث المجموع فهو ادراك واحد ينحل الى ثلاثة وعلى الثاني هو الادراك الواحد حقيقة أعني تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال في موضع آخر الذي لا يتعدى عنه الحق ربحه بالعقل الغير المشوب بالفهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرء في هذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وبهذا ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا هو الادعاء بان زيد قائم في الواقع لا الادعاء بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتراعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح الحق واقعا ان الكاتب ثابت للانسان دون أن يقول واقعا ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم ادراك الاطراف على ادراك الوقوع فكلما لا تتعلق به هنا قول الشارح كادراك الانسان الخ بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وإنما فرد لفظ الادراك هنا فيما قبل اشارة الى ان التصديق ادراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الادراكات الثلاث فاندفع ما قيل ان هذه ادراكات ثلاث والمقسم الادراك المذموم برفه الوحدة (قول الشارح كادراك الانسان) لم يقبل مفهوم الانسان للاختلاف في كون الموضوع المفهوم من حيث اتحادهم الافراد (١٩٣) والافراد او المفهوم آلة للملاحظة فعلى الاول

كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان واقعا أن الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك ان فيه في التصديق بان الانسان كاتب او انه ليس بكاتب الصادقين في الجملة وقيل الحكم ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة

الذات أولا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة في الحقيقة هي ثبوت الكتابة للانسان فتساع الشارح في التعبير (قوله واقعا) عطف على ادراك وقوله او انتزاع عطف على ايقاع وقوله في التصديق أي كآثاره (قوله في الجملة) اشار به الى وجه تسمية الادراك المخصوص بالتصديق وانها باعتبار اشرف احتمال الخبر المتضمن له هو الصدق لان كل خبر في نفسه محتمل الصدق والكذب فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تنكيزا لقوله في الجملة أي في احد احتماليهما (قوله وقيل الحكم ادراك) مقابل لتفسيره بالايقاع والانتزاع لانه على الاول فعل وعلى هذا الفعل او كيف قال الناصر يقتضي ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبني على انه فعل من افعال النفس

(٢٥ - عطار - أول) ملاحظتا عبر بالكون المفيد لذلك اذ هو مصدر كان النافضة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ ولو قال وثبتت الكتابة للانسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للانسان وقع وليس مراد اذ النسبة حيث تدرك من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها لامن حيث امر الرابطة الذي هو المراد لا المتيسر الحكم عليها فليتام (قول الشارح واقعا ان الكاتب ثابت الخ) نسبة الوقوع في نفس الامر بالاختيار الى معنى القضية الكائن في الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه الا بان الكاتب ثابت للانسان اذ هو معنى القضية بتأملها وهذا بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم ادراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وأما بيان الشارح الحق السكلام على هذا المعنى للتصديق لانه أي هذا المعنى هو المصاحب للحكم اذ لموجود حيث تدرك المتعلق بالقضية كإمر فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لاشك ان المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وقال في موضع صدق القضية مطابقا للواقع والتصديق بها ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع أي ان المحمول ثابت للوضوع في الواقع لانه فزاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكم مع نسبة المطابقة للواقع بالاختيار وما يدل على ان مراد الشارح بالتصديق الادراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاث (قوله في التصديق بان الانسان كاتب) اذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما يأتي في القول الثاني فليتام (قول الشارح ادراك ان النسبة واقعة) قال السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو ان التصديق متعلق بالنسبة والذي لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة الى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقله الرازي التصديق هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار اليه بقيل فليتام في كلام هذا الامام فانه من المزايا التي لا يمكن الوصول اليها إلا بالهام

لا بد من ادراك المفهوم وعلى الثاني لا بد من ادراك الذات من حيث المفهوم (قول الشارح وكون الكاتب ثابتا) كان الظاهر أن يقول وثبوت الكاتب للانسان لكن لما كان ذلك الادراك متعلقا ثانيا وبالعرض بالنسبة من حيث انها متعلقة بالطرفين وآلة

(قول الشارح قال بعضهم) هو القطب الرازي قاله في شرح المطالع وقوله وهو التحقيق قد عرفت حاله فتذكر (قول الشارح والایقاع الخ) قال السيد توهو ان الحكم فعل (١٩٤) من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي عبروا بها عن الحكم

قال بعضهم وهو التحقيق والایقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولا نه الادراك ولذلك ترى كثيرا من ذهب الى ادراك عرفه بما سبق و اشار كانه عليه الشارح الى أن هذه الالفاظ عبارات اه و قول تفسيره هنا بالادراك لانه يصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عباراتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالایقاع والانتزاع كالامام ومن تبعه لشارح يصدد نقل المذاهب مراعى تعبير أربابها ويؤيده قول شيخ الاسلام تفسيره الحكم بما قاله هو ما عليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما مقدمهم ففسروه بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك الشان النسبة واقعة او ليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم فان مقابلة الشارح كرهته ادراكا بكونه الايقاع والانتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الايقاع والانتزاع كونهما فعلين بل هو الاليت هنا لانه تفسير للحكم في كلام المصنف الجارى على مذهب الامام في التصديق والمنقول عن الامام ان الحكم فعل لا ادراك اه بخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع في التصديق ومذهبه مخالف لمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازي قال في شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعنى في مسمى التصديق تأثير وفعل بل ادعاء وقبول للنسبة وهو ادراكها واقعة أو ليست بواقعة قال والحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات و ألفاظ أى توه ان النفس بعد تصور النسبة وطرفها فعلا وليس مرادا اه وعلى هذا المحققون كالفتاوانى والسيد الجرجاني (قوله وهو التحقيق) علله السيد في حاشية الشمسية بانا إذا رجعنا الى وحدتنا علمنا اننا بعد ادراك النسبة الحكمية الحلية أو الاتصالية أو الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة أى مطابقة لما في نفس الاسرواها ليست بواقعة أى غير مطابقة لما في نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدرکها فلا يكون في الكذب عددا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطان قال سم هذا الكلام من العجائب اما لو افلته ان اراد انه لا يكون في الكذب عددا حكم بالخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بقبض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفرع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدرکها انتفاء الحكم عن الكذب عددا على الإطلاق بل من لازم تعدد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفرع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لا حكم معه مع اخبر كما صرح به في المطول (قوله عبارات) أى معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهو ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والایقاع والانتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الحلال الدواني هذا البين لا يخلو عن بعد إذ لو كان منشأ وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعددة فالعلم والتصور أيضا كذلك مع انهم لم يتوهوا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فلذلك أبعد إنباء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاعراض

تدل على ذلك قال عبد الحكيم في حاشية الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لابد ان يكون فعلا اختياريا فالتصديق لابد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذى هو شرط في التصديق أى ايقاع النسبة او انتزاعها هو ان تسب باختيارك الصدق الى الخبر أو الخير وتسلبه فعل اختياري والتكليف باعتباره وقال القاضي الامدى ان التكليف بالايان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري وقال الفتاوانى المسكف به لا يلزم ان يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الايمانى كما اختاره عبد الحكيم والسيد الهروى وصرح به الشيخ الرئيس في الحكمة العلامة وصرح بذلك السعدى في شرح المقاصد أيضا

(قول الشارح كثيرا ما يطلق) أى مجازا عن إطلاق اسم أحد المتقارنين على الآخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته (قول الشارح كثيرا ما يطلق) أى مجازا عن إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام المجاورة في الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف في التصديق أو من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام



ف قيل هو افعال بناء الخ قال السيد في حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة في الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنبيها على أنه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة الى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة اخرى الى متعلقه اه وما تقدم من توجه ذلك اوجه فتأمل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيهها لكون التصديق هو الحكم لاجتماع التصورات والحكم الذي هو ادراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله) وليست الحجة موصلة الخ قال عبد الحكم للنصم أن يمنع ذلك ويقول أن ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة إذا كان مع الايقاع وهو ان تنسب الوقوع باختيارك اليها فطريقة الحجة اذا حصل في ذهنك كونها منسوبة اليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج الخ الحجة بل هو مكتسب من القول للشارح فالتكسب بالحجة الادراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الادراك نفس الحكم كما زعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستقداً من شيء تأمل (قوله) ووجه كون الحكم هو الادراك اي لا الفعل وهذا هو توجه ما نحن فيه (قوله) لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلا قال عبد الحكم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد ان يحصل في ذهنك كون الشيء منسوباً اليه الوقوع في نفس الامر بل لا بد من الايقاع وهو ان تنسب اليه الوقوع في نفس الامر باختيارك فان العلم بالوقوع المعاند لا يسمى مصداقاً كالكفار العلم ان يصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت انه ليس كذلك فتأمل وإنما اطلنا الكلام في هذا المقام لانه من المباحض فتأمل فأنك لا تجد في غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) اي اطلاق التصديق على الحكم بمعنى الادراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الادراك على القول الذي حكاها الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه في كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أي الحكم بأن زيداً متحرك وقد تقدم ان هذا هو الحق من القولين (١٩٦) وإطلاقة على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) اي الادراك الاخير المتعلق

بالقضية كما يفيد قوله أي الحكم بأن زيداً متحرك لا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وحاصله ان في التقسيم الى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الادراك او الفعل لكن ان جربنا على الضعيف عنده وهو انه ادراك فلنجر على التحقيق وهو انه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله

في المعنى الحكم من هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم الى جازم وغيره اي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغير) بان كان

متعلق يطلق (قوله في معنى الحكم) أي هل هو فعل أو ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله) ومن هذا الاطلاق اي اطلاق التصديق على الحكم اما مجاز من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام او حقيقة على مذهب الحكماء وعبارة الناصر توه انه مجاز فيها وليس كذلك وأشار الشارح بهذا الى أن في عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولاً بمعنى المركب من الامور الاربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أي الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الحزم (قوله الذي لا يقبل الخ) اعترض بالعلم الكثير اما يتغير بما يعارضه من الشبه والاوهام فان كان مراده لا يقبل التغير اصلاً فلا يسلم وان اراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعني ان المنقسم الى ذلك إنما هو الحكم سواء كان ادراكاً أو فعلاً أما فقيه التصورات المعبر مقارنة له فلا يتصور فيها غير الجازم لان التردد إنما يكون في الحكم لا التصور إذ هو دائماً مطابق بخلاف الادراك فانه عند القائل بأنه التصديق فلا يطابق فيمكن أن لا يكون جازماً وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازماً بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازي في رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعبر مقارنة للتصور الذي هو تصديق بأنه فعل للنفس ان هذا الحكم هو الذي يقتضي بالحجة اما مجرد الحضور في الذهن فلا يقتضي الا بالقول للشارح وحاصل ما أفاده الرازي في تلك الرسالة أنه قيل ان التصديق بمجموع التصورات المقارنة للحكم اي الفعل او الادراك وقيل انه نفس الفعل وقيل انه نفس الادراك وقيل انه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله) بالمشاهدات أي سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فان الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي كذا في عبد الحكيم (قوله) وإن كان من الجواس الباطنة يشمل الوهم فتكون مدركات من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء في تعليقاته على شرح مختصر الاصول المعاني الجزئية الجسمانية التي يكون إدراكها بحصول انفسها تسمى وجدانيات والتي إدراكها بمشالها تسمى وهميات فذكرها الوهم اه والاول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما يتجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بنواتنا بأفعال ذاتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله) وقوله أو عقل أي وحده فان كان حكمه بواسطة النظر سمى الحكم نظرياً وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تقييد عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فان تصور الاربعة والزوج



تصور الانقسام بمساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج وزوج هو كون العدد شتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن في فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمساويين حكم بانه زوج والا حكم بانه فرد فاقبل ان الزوجية هي الانقسام (١٩٧) بمساويين وهم (قوله أو عادة)

أى جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع اهتمام جواز خرق العادة قلت المنافع للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد ان العلم مع جواز الغلط فيها والسر أن كثير من الامور الجائرة في أنفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة (قوله) لكن لا بد من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المجرىات فلا بد من التكرار فيها لكل عادى بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان الطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تدرج ثم ان القضية منفصلة ما عدا خلو تجزأ جمع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والتاصر جعلها منفصلة

#### لموجب من حس أو عقل أو عادة

ففيه ان الاعتقاد كذلك وحيد لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأجب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قيل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله لموجب) أى سبب يقتضيه بان يخلفه الله تعالى عنده للبعد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات في الحقيقة هي المصبرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعي الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقوله وإلا لكان قولنا للسراب انه مامن المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهي اقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثاني ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخير ان يسمى بجدانيات (قوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى بالحكم نظريا وان كان مجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عادة) وهي ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شيء آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهي لا تستغل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع ففي المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المجرىات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستغل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصروم الحال في العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لا ندرجها في قسم المركب منهما وقال السفي في متن العقائد اسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفي حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء بالبداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظرا واذنا تأملت وجدت الماء فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملوي ان الحدسيات تحتاج لتكرار المشاهدة كالنجرىات اه وهو ما درج عليه الطوسي في شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها لاجتماع هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان الطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تالات بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تدرج ثم ان القضية منفصلة ما عدا خلو تجزأ جمع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والتاصر جعلها منفصلة

القطب ثم ان الكلام في الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فانما اشترط لادراك ما يجري فيه العادة فلا حاجة الى الضم الذي ذكره فليتأمل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله) لا بمعنى انه يحتمل الحكم الخ خلاصته ان المراد بعدم احتيال التقيض جزم العقل بان التقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقف والسيد الشريف في حاشية شرح المختصر تحقيق ينبغي الوقوف

عليه قول الشارح فيكون مطابقاً للواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد أن ذلك الذي لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وإن كان عن دليل لأن قول المقلد حجة للقلد إلا أن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل هو انفاق ولذا يقلده فيها يصيب ويخطئ. فاندفع ما يقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علماً كذا ذكره بعض المحققين لسكونه مبنى على أن المقلد يستفيد من قول مقلده علماً وتقدم خلافه فتأمل (قول الشارح أيضاً فيكون مطابقاً للواقع) اعلم أن المطابقة مفهومة وأحد يختلف باختلاف المتعلق فقد يقال لمطابقة الصورة مع ذي الصورة وقد يقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد يقال لمطابقة التصور مع قصد صورته كطابقة الحيوان الناطق للإنسان ومنه يعلم أن التصديق لا يتصف بالمطابقة والمطابقة بالذات أصلاً بأى معنى أخذ من تلك المعاني لانه ليس من قبيل الصورة العينية وليس من شأنه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن أمر نعم هو يتعلق بهما أى المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كاتقدم أو للنسبة من حيث تعلّقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولاً بالذات ويتصف بهما ثانياً وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد (١٩٨) في حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم أن معنى مطابقة الحكم هنا تعلّقه بأمر

### فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً للواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع إذا كان فعلاً لا إدراكاً لذيل في الواقع شيء يخالفه تارة ويرافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموضوعه دائماً صحيحاً كان أم لا هو هو نظر قوى وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أى مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكائية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم في الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة بخلاف لما عليه المحققون قال ميرزاهد في حواشي الجلال الدرواني على التهذيب المراد بمطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولاً وبالذات النسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اه وقال الخليل في حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عما في الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا لجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فإن الصورة لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجري فيها التخطيطة والتقليط اه وقال عبد الحكيم في حواشي الشمسية المراد المدرك فسمّل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التي يقال لها

مطابق وهذا هو الانصاف العرضي بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه في صفة الحكم أن يحمل المطابقة فيه على ماهو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم أن ما طال به العلامة هناليس بشيء وأما ما اجاب به سم نقلاً عن العلامة الصوفي فاصله أن المحاكاة هي الإيقاع والانتزاع والحكي عنه الامر الواقعي وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هي نفس مفهوم القضية والحكي عنه هو مصداقها على أنه قال في بيان ذلك الخبر بدال وضعاً على صورة ذهنية على وجه

الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها الحكاية تدل على الحكي فان كان الطرفان على محاكاة يفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالإيقاع أو الانتزاع فالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في السكيفية موافقة للحكاية للحكي فهما ثوبتان أو سلبان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة فالصدق بمطابقة الحكم بمعنى الإيقاع أو الانتزاع لما في الواقع في السكيفية والكذب مخالفتة إياه فيها انتهى وفيه أن مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للموضوع في الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مدّعن بمدلول الخبر الذي هو صدق المتكلم على أن الموافقة في الثبوت أو النفي ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هي نفس مفهوم القضية والحكي عنه هو مصداقها وهو في الخليات كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفي الشريطات كون القضيةين في نفسها بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما أو كونهما في نفسها بحيث يصح الحكم بثبوت إحداهما على تقدير ثبوت الاخرى وحينئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر أن الصدق بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عديمها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة منشأ انتزاعها كذا حققه السيد الزاهد في حاشية دواني التهذيب وغيرهما فاقبل أن التغاير بين مفهوم القضية وما في الواقع اعتباري وهو كان

في المطابقة غير سيد (قوله) إذ الذي في الواقع هو النسبة التامة) قد عرفت أنه لانسبة في الواقع وقد صرح به أيضا السيد الشريف في شرح المواقف فلا بد له من التأويل ومثله ما يأتي (قوله لا يعرف لاحد في العلم) قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظي وتكلم بعضهم بجعل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالحديث الاحقة به من الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسماوا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أي السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلم يخرج التصديق

عن العلم وعدم حصر التقسيم فقيل المقصود من التقسيم ظهور ما يعرض للتصور وهو التصديق ثم يقسم العلم اليه ما أي التصور والتصديق قسمة حاصرة وكأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم أما تصور واما حكم وهو التصديق وقال المحقق الطوسي في نقد التنزيل أن التصديق والشك والوهم والتثني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا نفسه والاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالحديث الاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسماوا

(علم)

الاذعان والنسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العمدة في هذه الفنون طائفة بأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان التغاير بينهما اعتباري بل اعتبار المطابقة والامطابقة بين الايقاع والانتزاع الذي هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة بما يتكره الوجدان لا نه فعل من أفعال النفس لا تتعقل فيه الحكاية عما في الخارج ولا يعق كونه ثبوتيا أو سلبيا لانهما وصفان للنسبة تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا يمنحمله التعصب على ما ليس بسديد (قوله علم) قال الناصر لإطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل لإدراك كاشي عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما اعلم ثم العلم الالهامي كعلم الملائكة والانبياء ويتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لو جب الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغيير أي الزوال بما يضاده كالنوم فان لم يزد في التعريف قولاً بالشك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على القول بأن الحكم إدراك ولئن قلنا أن المراد الحكم بمعنى الايقاع قدرنا مضاهي أي ملابس علم فالعلم حينئذ هو النسبة الحكيمية لا الايقاع وجواب الثاني أن الكلام هنا في العلم ذي السبب وهو الحاصل للبشر المعبر عنه بالعلم الحصري وأما علم الملائكة فن قيل العلم الحصري عند الحكماء وأما عند أهل السنة فحقيقة عليهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان علمهم بلغ الدرجة القصوى في كمال العلم الشرعي فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء في طرق النقصان إلى بلدي دعني لم يتيسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء في طرق الكمال إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوّة وسرعة الاستعداد لإدراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لا يزول باليوم ونحوه كالاغنام بل الزائل الشعور به وهو العلم الضرر، رى المتعلق بذلك العلم لان النفس علمها ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد قال عبد الحكيم في حراشي الخيالي الذي عليه المتكلمون هو أن اليوم ضد لإدراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة البقّة فلا حاجة إلى ما به اطال سلم من التكلمات التي لا تجدي نفعا منها تجوز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه لظن فيها يتفله فان هذا القول لو فرض وجوده قابل به كان مردودا عليه كيف والعلم لإدراك الاشياء من الايقاع الذي هو من مقولة الفعل بإدراك فلا شيء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لاشي من الايقاع أو الانتزاع

المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه المصنف والشارح كبري فاظهر ذلك مع قول الشيخ لا يعرف لاحد ولعلم الله لاحيلة لاحتال مع هذين الامامين إلى التسليم ثم إن الذي يدخله الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تتحمل النقيض كما هو مقرر في التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذ ابنينا على أن التصديق فعل كيف يكتسب من العجة وقد مر أنه فعل اختياري لا يكتسب من شيء خصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازي في رسالة العلم وهو من

حيث ذاته لا يكتسب امان حيث (٢٠٠) عروضة للطرفين فهو مكتسب من الحجة وقد مر في كلام المحقق عبد الحكيم

الإشارة إلى ذلك فليتأمل  
فانه نهاية التحقيق في هذا  
المقام انه سبحانه وتعالى  
أعلم (قوله) بتناوله تعريف  
المتن (الكلام هنا في العلم  
ذو السبب الحاصل للبشر  
وهو المعبر عنه بالعلم  
الحصولي أما علم الملائكة  
فحضورى عند الحكماء  
وعند أهل السنة حقيقة  
عليهم مغايرة لحقيقة علم  
البشر وعلم الانبياء بلغ  
الغاية القصوى فلا تعرف  
حقيقته كما أشار له شارح  
حكمة العين (قوله) فان لم  
يزدأخ) فيه ان العلم لا  
يزول بالتوهم ونحوه بل  
الزائل الشعور به وهو العلم  
الضرورى المتعلق بذلك  
العلم ولذا قال عبد الحكيم  
الذى عليه المتكلمون ان  
النوم ضد لادراك الاشياء  
ابتداء لانه مناف لبقاء  
الادراك الحاصل حال  
اليقظة وحيث لا حاجة  
لما أطالوا به (قوله) فاشار  
يعنى ابن الحاجب أى  
بقوله الظن بما يحتمل النقيض  
لو قدره اى لو اخطر نقيضه  
بالبال لجوزته لاذكروا  
لنقط الشارح هذا لان  
الكلام هنا فيما يعي الظن  
وغيره والاحتمال في غيره  
قامم بالفعل (قوله) ادراك  
بسيط ( والتوهم امر  
مغاير له حاصل بعد ملاحظة  
الطرف الآخر (قوله) ليس  
كذلك) هذا كلام منشؤه  
عدم التامل بل رجحان

بعدم لاطمئن في مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح في حواشى الجلال الدوائى على  
التهديب بانه لم يذهب احد إلى القول بان العلم من مقوله الفعل وقوله ان الشارح تفقه وان له وجه للظن  
في قوله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا يقع في مقام الرد على المتوهم وان هذه الطريقة غير  
حادة في المناظرة بل هي مباحة سادة لسبيل تحقيق الحق وأما التزاهد دونه فليس من علم الملائكة والانباء بالتكلف  
الذى سلكه في بيان الدخول فغير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان واما جوابه  
عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله) كالصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل  
أو عادة لف ونشر مرتب (قوله) من شاهده متحركاً اى فالمشاهدة والابصار لا يدلان على الحركة ونقل عبد الحكيم  
في حواشى الخيال ان الجبائى ذهب إلى ان الحركة والسكون بدران بحاسة البصر واللس (قوله) إذ يتغير  
الاول) هو ما لم يكن له وجب وطابق الواقع وقوله الثاني هو ما لم يكن له وجب ولم يطابق الواقع (قوله) على  
ما في نفس الامر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشيء في حد ذاته بقطع النظر عن ادراك المدرك واعتبار  
معتبر (قوله) وهو اعتقاد الخ) إشارة إلى ان قوله لم يصح ليس صفة لا اعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر  
للاعتقاد (قوله) كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جملهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد  
المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر  
وذلك لان المقلد خال عن المزااحات بخلاف المجتهد فانه ينظر في الأدلة التى تتعارض وتزاحم عنده فغاية  
ما يتم له ترجيح أحدا الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأمن بمعتقده  
فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء في هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل  
الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغامض اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول  
الكتاب وإن كان الدليل في حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذى حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع  
قوى ولا كذلك كاعتقاد المقلد فانه لم يكن له لموجب كان عرضه الزوال والتشكيك فسروجه عنده لعدم  
طريان المعارض والتشكيك حتى لو طرأ عليه شيء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين في  
البرهان عقد المقلد إذ لم يكن له مستند عقل فهو على القطع من جنس الجمل وقال أبو هاشم الجبائى في  
كتاب الابواب ان المقد الصريح مائل للجهل وعنى بالقد اعتقاد المقلد اه فظفر ان لاثراً للاشكال  
والعجب ان الناصر قال فيما سياتى عند تعريف الجمل ان ظن المجتهد يقضى إلى العلم بموجب الامارة  
فلا يندرج في الظن تامل (قوله) والتصديق غير الجازم الخ) ماسلكه المصنف من جعل التصديق الغير  
الجازم مقسماً للظن والشك والوهم قال السكالي هو المشهور في كلام الرازي ومن تبعه ولكن التحقيق ان  
الشك والوهم لا حكم فيهما كما سياتى في الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ماعنه الذكر الحكيم  
فقال العصفى شرحه جعله مقسماً دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك والوهم بما لا اعتقاد ولا حكم  
للذهن فيه اه فقد جرى المصنف في هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله  
فما بعد وقيل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم  
يفرقوا بين تصورات النسب واقعة وليست بواقعة وبين الازعان به (قوله) بان كان معه احتمال نقيض الخ)  
وذلك النقيض هو الطرف المروج وظاهره انه لا بدعنه بالفعل فيكون مركباً من اعتقادين وهو خلاف

الحكم أى الادراك تابع لرجحان المحكوم به الذى أتجه الدليل لإدلاله لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكم به راجع سم

إن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها (ظن و هو و شك لانه) أى غير الجازم (اماراجح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (او مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البديل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله

(قوله وان الشك بسيط)  
فيه أن الشارح رحمه الله  
علل قول المصنف مساو  
بقوله لمساواة المحكوم به  
على البديل والمساوى لذلك  
هو الحكم بما لا يمكن  
أن يكون علة المساواة  
مساواة أمرين كل واحد  
على البديل ويكون الشك  
ماتعلق باحدهما فقط  
فالحق ان الشارح لا  
اعتراض عليه إلا بأنه لم  
يجعل المعنى على طرف  
التمام (قول الشارح على  
البديل) متعلق بالمحكوم به  
إذ لا يمكن للنفس أن  
تحكم حكيمين معا قصدا على  
انه حكم بحكيم متناقضين  
فلا يمكن اجتماعهما وهذا  
بناء على ان هناك حكما  
والحق أن الموجود  
ملاحظة النسبة على سبيل  
التجوز كما يأتي

ما صرحوا به من أنه بسيط لانه حكم بأحد النقيضين مع تجوز الآخر بمعنى أنه لو خطر بالبال إمكان  
مرجوحا والجواب ان المراد معه ذلك ولو بالقوة وقول سم ان الظن هو للطرف الراجح وهو يستلزم  
مرجوحا فلا بد من حضوره ممنوع فانه ليس المراد بالراجح ما فاقه مرجوح بل ما قام عليه موجب غير  
جازم وهذا لا يلزم منه حضور النقيض بالفعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الظن ادراك بسيط  
ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان الظن ادراك يحتمل النقيض  
فالمراد انه كذلك بالقوة ونص عليه السيد في حاشية المختصر اه واما قوله ان الشارح اطلع على  
المختصر وشرحه إلى آخر ما أطال به فهو من قبيل التلذذ بما لا يشفي غليلا ولقد تكررت منه أمثال  
ذلك وما كان ينبغي له ان يكتبه فضلا عن تكراره المورث للسائمة المشعر بضعف حجة المنسك به  
فان الرجال تعرف بالحق لان الحق يعرف بالرجال والمراد بنقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة  
من الوقوع او الالاقع الذى هو الحكم كما أفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة الخ لانه لا تسمح  
في التعبير فانه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجملة محكوما به بمعنى انه متعلق الحكم وليس المراد ما هو  
المتبادر من العبارة وهو المحمول لانه ليس هو النقيض كما هو جلي ولذلك كان التعبير الشائع بينهم  
نقيض الحكم ولو عبر به لكان أولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما ملخصه ان المحكوم به  
ونقيضه لارجحان واحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لان اخطا في الممكن ليس أولى به من الآخر  
فان اريد هذا فقد ظهر بطلانه وان اريد الارجحان من حيث الدليل فارجحان الدليل انما يفيد رجحان  
الحكم لا المحكوم به فهو قال امارا لرجحان دليله لكان صوابا اه وبجوابنا مختار الشق الثاني وان  
المعنى لرجحان المحكوم به أى الذى هو الوقوع والالاقع كقوله ناذلك من حيث رجحان الحكم الذى  
هو الالاقع والانتزاع لرجحان دليله ومحصله ان الوقوع والالاقع في حد ذاته لا يقبل التفاوت  
بالقوة الضعف والقابل لذلك هو الحكم والوقوع والالاقع اثره فيتحيل فيه قبل ذلك فالدليل  
واسطة في الاثبات لافى الثبوت ولتلازمهما أثبت لاحدهما ما أثبت للآخر وما شنع به سم على الناصر في  
غير محله وقوله ان رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وانا اوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان  
العلم ثابتا ليدفى الواقع وقلنا زيدا علم فثبت الثبوت في حد ذاته لتفاوت فيه وانما التفاوت في الاثبات وهو  
حكما بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا في الشك فقد تفاوتت  
الادراكات مع وحدة المدرس ومن ذلك ما قالوا ان مسائل العلوم لا بد أن تكون نظرية مع أن محمولاتها  
اعراض ذاتية للموضوعات والعرض الذاتى لاحتياج لواسطة في العروض ولألا كان عرضا غريبا  
واجابوا بان الدليل واسطة في الاثبات لا الثبوت وبالجملة الثبوت والنفي لا يعقل فيهما تفاوت وإنما  
التفاوت في الحكم بهما والادب عن نقل كلام سم قائلا ومن العجب ان بعض الناس جعل هذا السلام  
تسقا لا فائدة فيه اه وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المنعجب (قوله لنقيضه) أى بالنسبة لنقيضه  
ولأنما أتى باللام دون على لان على للاستعلاء وهذا موجود في الارجحان دون المرجوحية (قوله من كل  
من النقيضين) أى الوقوع والالاقع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى ان الحكم بكل منهما  
إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ما قبله) اعتراض

(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التضييق بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفي انهما من التصديق انهما بهذه الحثية من التصور فانه قال السيد الشريف في حاشية شارح مختصر الاصول الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه ملاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطرار بينهما خارجا عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) أي إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا لها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر الخارج أعني النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البديهية أو الحس أو النظر فمال قولنا أن النسبة واقعة قولنا أنها مطابقة واحد لها عبد الحكيم (قوله وهذا الادراك منتف في الشك (٢٠٢) والوهم) بل الموجود فيها تصور ان النسبة واقعة اوليست واقعة فهو تصور تعلق

بما يتعلق به التصديق  
فاقول بأن فيهما تصديقا  
من عدم الفرق بين تصور  
أن النسبة واقعة أوليست  
بواقعة وبين الاذعان به  
(قوله وحكمه بالطرف  
الاخر حكم مرجوحا) قد  
عرفت أن الموجود عند  
الوهم هو تصور الطرف  
الاخر أعني القضية  
الاخرى مع الاحتمال  
وليس في ذلك حكم (قوله  
بمعنى انه حكم جواز الخ)  
هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة  
الشك وليس الكلام فيه  
إلما الكلام في أن نفس  
الشك حكم والفرق ظاهر  
فليتأمل (قول الشارح  
ملاحظة الطرف المرجوح  
أي تصور معنى تلك القضية  
من حيث أنه مرجوح  
وقد عرفت انه بهذا  
الاعتبار ليس تصور أيضا

حكايا كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرها الشك اعتقاد ان يتقاوم سبهما وقيل نيس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا بين المبتدأ والخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الادراك وقوله يتقاوم أي يتعادل قاله التجار ولا يلزمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقبلا وعد الشك والوهم من أقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذي عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أي عند الحاكم بالراجع لكن نه تقيضه والتقيض أسرع خطورا بالبال من النظر فلا تصديق فيه وإنما التصديق في مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد في الوقوع واللاوقوع) أي من غير حكم بأحدهما قال الكتوبي في حواشي البواني على التهذيب الشك هو التردد بين طرفي التقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفي التقيض في الذهن في صورة الشك ما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعني به المولى سعد الدين فقد قال في حواشي الشرح المضدي إن جعل الشك والوهم من أقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله ممنوع) قال الناصر المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أوليست بواقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعيا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف في حواشي شرح المختصر قال المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم وبعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي وأيضا في الرجحان حكم فيلزم اعتقاد التقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم من رجحان ولا رجحان في الوهم والشك اد وما أطال به سم هانم الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا في صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحا وأن

(قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد أن الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من الرجحان التصور وإن كان من حيث ملاحظتهما من كل واحد من النفي والاثبات المبني عليه التردد فليس منه وحيث قد التردد لازم للشك لا هو لكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بينهما ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمه المشهور فليتأمل (قوله في العلم التصديقي) لأن الامام قرر الدليل الاتي كآقروده الشارح وهو إنما يأتي في العلم التصديقي بدليل قوله عالم بأنه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقي وإن كان الامام قائلًا بأن العلم بالتصور أيضا ضروري كما يفيد استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا وبما يعين أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق انه لو قرر الاستدلال الاتي على بدهاه تصور الوجود لورد عليه انه إن اراد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بدهي وإن اراد به الوجود المطلق لا يصادف فيه فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان في بدهاه تصوره مناقضة سواء اراد به الوجود الخاص أو المطلق حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لنفيه الوجود المطلق (قوله عهدة) أي لامه الذكرى

(قوله الشارح من حيث تصور بحقيقته) تحرير لحل النزاع وتبريض بالآمذى حيث ظن ان الكلام فى مطلق التعريف فقال فى قول الغزالى انما يسهل معرفته بالسمه او المثل انهما ان افادتا تميزا فيعرف بهما ولا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالى قبيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محررة لجامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصور الخ اولى من قول شارح المواضع بعد قول المتن ضرورى اى تصور ماهيته بالسكته فان فيه تكلف تقدير الرفوع (٢٠٣) بخلاف ما هنا فان غايته ان قيد الحيشة مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضرورى هو

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصور بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام الرازى فى المحصول ( ضرورى )

الراجح هو هذه الطريقة التى نقلها الشارح فى احق بالاتباع كما قاله الناصر ( قوله اى القسم المسمى الخ ) اشارة الى ان العهدية والمهود العلم التصديقى المشار له بقوله و جازمه الذى لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم لا لمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بمدغم قال هو حكم الذهن الخ وايضا للتخصيص نكتة وهوان العلم التصديقى نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصورى فانه نوع واحد ( قوله من حيث تصور بحقيقته . وذلك التصور انما يكون بالحد الحقيقى لاشتماله على الذاتيات وقد الحيشة للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم الى ضرورى ونظرى ومن حيث تصور بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف فى مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالى الآتى فافاد الشارح ان محل الخلاف انما هو الحد الحقيقى لا الرسمى وقد نبه الشارح على ان كون ذلك محل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف ( قوله بقرينة السياق ) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح فى الاستدلال الا ترى منها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكون الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه نامل ( قوله قال الامام الرازى الخ ) ذكر فى شرحى المقاصد والمواقف ان الامام استدلى على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح الا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور ليزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بداهة مطلق العلم لا العلم التصديقى نعم الوجه الثانى خاص بالعلم التصديقى ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذى دعاه الى ذلك صنيع المصنف ( قوله ضرورى ) فى الناصر يجوز إطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضرورى وقولنا الوجود ضرورى وإطلاقه فى المتن على العلم من إطلاق الثانى دون الاول ولا لاقال والعلم بالعلم ضرورى وعلى الإطلاق الاول جرى الشارح فى قوله لان علم كل احدها ورده سم بانه غفلة عن قول الشارح من حيث تصوه بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضرورى فرجع الحال الى أن العلم بالعلم ضرورى لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف فى إطلاق الضرورى على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للمعلوم

حصوله ضرورى او نظرى اقول الشارح اى يحصل معناه يرسم فى النفس بمثاله ويصوره ولو عبر بذلك لكان اولى اذ قد عرفوا ومنهم الشريف فى شرح المواقف بين الحصول والتصو بان اقسام ماهية العلم بنفسها فى النفس فى ضمن جزئياتها وحصولها ليس تصور ها ولا مستنزل ما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاعتصافها بمن غير ان تصور ها و اقسامها بمثاله و بصورها هو تصور ها لا حصول ها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب انتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثاله و صورته لا حصوله بنفسه الذى هو الحصول الاتصافى

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العبد أى معلوم بالضرورة فإن هذا إنما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمتعلق العلم (قول الشارح : بمجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سبباً للحصول بل لخصوصية الاطراف فى البديهى وهو ما يمكن فى التفات العقل وغيرهما من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حينئذ فمضى كفايته عدم الاحتياج منه لتقل سواء احتيج لحدس أو تجر بفى الضرورى والخصوصية الاطراف فى البديهى فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد عدم الاحتياج الى النظر ولو انتصر على قوله من غير نظر لم يفد معنى السببية فى قولهم البديهى ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافاً لظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهى وحينئذ تعلم ان التجرد ما عدا ما عدا الالتفات وهو فى البديهى او عموماً النظر وهو فى الضرورى واقتصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيها جميعاً فليأتى له ما جاء به فانه خارج عن قانون توجيه (قول الشارح واكتساب) عطفه على النظر لما قيل انه أعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لا تعلمه كما فى المواقف (قول الشارح لان علم كل احد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداهة البديهى يجوز ان يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهياً لكن كثرة المناقشة فيه تأتى عن كونه تنبيهاً والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ لئلا العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لاجزائه وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كاهورايه فى التصديق (٣٠٤) فالمراد بالاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم أى التصديق هو مجموع الادراكات

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود او ملئذ وماتم ضرورى

اللهم الا ان يكون ذلك بطريق المجاز لكن العبارة توهم انه معنى اصطلاحى فليظن (قوله) بمجرد التفات النفس اليه (قال الناصري) يعنى به تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبديهيات وهو اخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال بقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لافادته فيه إذ هو أعم بعد اخص وأجاب سبب منع قوله لافادته قبله فى فيه فائدة جلية وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله) لان علم كل احد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل احد بوجوده بديهى وهذا علم خاص مسبق بمطلق العلم لتركبه منه من الخصوصية والسابق على البديهى بديهى فمطلق العلم بديهى

والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود واستأنفنا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لناشئ آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذبه لنعنى ان الاجزاء اذا استحضر

فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها مجتمعة كان ذلك المجتمع تصديقاً متعلقاً بمعنى القضية وقد مر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتأتى منه النظر) اشار بهذا الى دفع ما يبتوهم من ان هذا الالباب فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفرادها وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فبه تصديقان الاول فى قوله علم كل احد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلو اعلى بداهة تصور العلم أولاً بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزؤه منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصور وغير مستلزم لهما كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية ولا تصور شيئاً منها فضلاً عن بداهتها بل نحتاج الى تصورهما الى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلاً عن بداهته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضرورياً فدفع بالجواب الا فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشرحهما وحاشية شرح المختصر العبدى إذ اعترف هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقاً بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهى ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهى فتصور مطلق التصديق بديهى وهو المطلوب وحينئذ فاذا ركبت القضية فبما ذكره الشارح قلت علم كل احد هذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعاً او كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولاً كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال



قامت علم كل أحد بأنه عالم بوجوده ضروري بجميع أجزائه منها تصور علم انه موجود هو علم تصديقي خاص والعلم في ضمنه قصور مطلق العلم التصديقي بديهى وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافي لانهما لم يرتب الشرح حيث قالوا إذا ركبت القضية قلت علم كل أحد بأنه موجود معلوم بالضرورة لكن المال واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيها وحاشية المصنف كما مروا ما مابيل ان مقاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذى يوافق ان تقول قولنا أنا عالم بانى وجود قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جعلتها تصور العلم بأنه موجود فيكون ضروريا وهو العلم بأنه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هـ انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئى لكيفية ثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد هو العلم الذى وقع محمولا فى اننا عالم وقوله بأنه عالم مصدوقه (٢٠٥) التصديق المشتمل عليه انا موجود

فالعالم الاول تصور والثانى تصديق وقد افصح الشارح عن ذلك بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق فقيه ان ما في الشارح هو ما في المواقف وغيره غايته انه اورد بصوره هـ التي آل اليها الاستدلال في المواقف وغيرها وهى صورة دفع الاعتراض المورد على أول الاستدلال كما عرفت وانما أفاد تعلق العلم بالعلم المطلوب لان المرسم في النفس حيث تد جزئى متعلق بحقيقة العلم تعلق العلم بالمعلوم والمعلوم ليس حاصل في النفس صفة لها بل حاصل فيها حصولا ارتساما بصورته لا تصافيا بان يكون يكون حاصل

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بأنه موجود وملند أو مأل

وهو المطلوب اهـ والشارح قرر الدليل على الوجه الذى ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي بقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجميع أجزائه) اى وهى ادراك النسبة وطرفها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام وإذا ركبت القضية حسبا ذكره قلت على بانى موجودا وملند أو مأل معلوم بالضرورة فقوله وهى العلم بأنه موجود علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاه أو تلمه قاله زكريا ومثله في الكمال والتجارى وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحى المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذى يلائم ان تقول قولنا مثلا أنا عالم بانى موجود أو متأل أو ملند قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة ومجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جعلتها تصور العلم بأنه موجود الخ فيكون ضروريا وهو اعنى العلم بأنه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هـ انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديقي لتضمن الجزئى لكيفية ثابت له من ضرورة تصوره يثبت لكيفية ثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد هو العلم الذى وقع محمولا فى اننا عالم وقوله بأنه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه انا موجود فالعالم الاول تصور والثانى تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعاق التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لا حصر فيها فتعلق بكل شئ ثم ان الشارح سلك فى الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لا به صدق تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بديهيا إلا لادراك كل من أجزائه بديهيا ولذلك استدلال بداهة التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا وذلك قال في شرح المقاصد ان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا فى الحكم ولا فى طريقه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطاً وذلك

بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفردى فى حواشى المواقف (قول الشارح بأنه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجميع أجزائه) المراد بالجزء ما يحتاج اليه سواء كان شرطا أو جزوا لا ينبغي ان يخص مذهب الامام في ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بأنه موجود وتصور الضرورى وتصور النسبة بينهما والحكم فى قضية علم كل أحد بهذا العلم ضرورى أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح بعد قوله ضرورى والعلم احد تصورى هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع فى المواقف لكان أولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا أو محمولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجميع أجزائه ايضا) زاده دفعا لما اورد على من لم يزد من انه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصورات فان التصديق البديهى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لجازان تكون تصورات كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شئ من تصورات اصلا وحاصل الرد ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر فى الحكم ولا فى شئ من اطرافه بدليل حصوله لليليه والصيان إذ لا يتأتى منهم نظر لافى حكم ولا فى تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان لمحل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لأن المطلق في ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطابع في ضمن الأفراد وعلى أن مطلق العلم ذاتي لماتحته وأما على القول بانها أمور انتزاعية وأنه ليس ذاتيا لماتحته فكلما كذا في عبد الحكيم على المواقف وقال الفري هذا أن كان الاستدلال بمحصل الخاص بدهاية على حصول العام كذلك وأما إذا كان المراد أن هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم ينتج هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقة لكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فتدبر (قوله فهو هنا) أى التصديق المتعلق بانها عالم وهو المعبر عنه في الشرح بـ **هو** لكل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت أنه ما للشارح غايته أنه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضرورى (٢٠٦) (قول الشارح وأجيب الخ) جواب يمنع القضية القائلة ومنه تصور العلم الخ وحاصله

أن العلم بأنه عالم بالشئ تصديق وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديق بالحقيقة ضرور با وهو المدعى وأجيب باننا لا نسلم أنه يتعين أن يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصويره بوجه فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه لا بالحقيقة الذى هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) أى العلم بحكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك لخدمه مع قوله أنه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكى لا المعنوى (وقيل هو ضرورى فلا يجد).

لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبه والصبيان هذا هو تحرير الكلام في هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله وأجيب الخ) وأجيب ايضا بان البديهى لكل احد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بدهيته كأن كل أحد يعلم أنه نفسا ولا يعلم حقيقتها وأورد عليه أنه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصره فيها ومعلوم أن العلم من الممانى النفسية لحصوله في النفس علم بهو تصور له فاذا كان حصول العلم به بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه أن يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب أن حصول المعانى النفسية في النفس قد يكون باعتبارها هو المراد بالوجود الاصل وهو الاضاف لتلك المعانى لا لتصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الطلى وذلك تصور لها لا اضافة يوضح ذلك ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مقهر منه في نفسه من غير اضافة به فحصوله عن العلم بالشئ في النفس لا يكون اضافة بالعلم به بل بما يستلزمه (قوله ثم قال في المحصول) حكاية لكلام الامام بتوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف في لفظ المحكى غنه ولا فذه ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لاحكم بينهما اذهما تصور ان كاهو المختار والجازم الظن والمطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام أنه ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافي كلامه لأن مقتضى حده أن لا يكون ضروريا وقد قال أنه ضرورى واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله فالذى وقع من الامام التحديد أو لا ثم الحكم بأنه ضرورى خلاف ما يفهمه كلام المصنف

ان العلم بأنه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بتحقيقته مع أن الكلام فيه قال في شرح المقاصد على أن ان أراد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم أو في الجملة بغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل وأجيب ايضا بان البديهى لكل أحد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بدهيته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضرورى والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل

لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشئ ضرورى فانه لا يتوجه فيه إلا جواب الشارح ولعل هذا المجيب اعترض بما في شرح المختصر العضى على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فسادا بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا في جزى خاص ان يكون كافيا في العلم انه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحقيقة كما اذا تصور الانسان بكونه حيوانا كتابا مع تصور الحيوان بالحقيقة وهو وهم فان الكلام في أن تصور العام من حيث انه في ضمن الخاص وحاصل يتصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما يتصور به الخاص والمثال الذى ذكره لا يوافق المطلوب فليتأمل في هذا المقام فانه مرلة اقدم (قول الشارح ثم قال في المحصول الخ) أى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) أى يكون ذلك للاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئان موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا لموجب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المتأهل لكن

مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله) غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به أمر حادث اصلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم بقى ان قوله لا يغاير عليه الخ في شيء فانه يخرج عنه علم الله ايضا إذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة أو دليل ويحاج بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضروري وكسبي فلا ضير في خروج علمه تعالى (قول الشارح) إذ الفائدة في حد الضروري لم يعمل بان غير العلم إنما يعمل بالعلم فلو علم العلم به لدار لطلانه لا تفكك الجهة لان غير العلم إنما يعمل بعصول علم جزئي لا يتصور حقيقة العلم والذي يطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح) عما ورد على حدودهم من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله) وبين السيلخ) من تمام الابرار تدبر (قوله) والثاني هو المراد) فيه انه لا يلازم الاستدراك بقوله نعم قد يمدح الخ فانه صريح في أن الاختلاف في أن يمدح في العبارة المحدود بها وبعبارة العوض اختلف في تحديد العلم فقبل لا يمدح قبل يمدح أمال القائلون بانه لا يمدح فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر (٢٠٧) تحديده وقيل لانه ضروري لوجهين

ذكرها ثانيهما ما استدلل به الامام فيما مر وهو صريح في أن الاختلاف في انه يمدح في عبارة الحد فتدبر (قوله) قضية قول شيخ الاسلام الخ) هذه القضية موافقة لقول المواقف قال امام الحرمين والغزالي يعسر تحديده وطريق معرفته القسمة والمثال وهكذا نقل السعد عبارة الغزالي في حاشية شرح المختصر وان كانت العبارة مختلفة (قوله) وفيه تأمل (قول الشارح) ويميز عن غيره المتلبس به الخ) يعني لا اشتباه للعلم بالتصديق بسائر الكيفيات النفسانية ولا بالعلم التصوري إنما الاشتباه للعلم بالتصديق باضداده والقسم المذكورة

إذ الفائدة في حد الضروري لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه يجده أو لا يراه على قول غيره من الجمهور انه نظري مع ملامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضروري اختيارا دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حد العلم عندي ان تصوره يدهي اي ضروري نعم قد يمدح الضروري لا فائدة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظري (عسر) اي لا يحصل إلا بنظر دقيق لحقائقه (فالراي) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صول للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما افصح به الغزالي تابعا له ويميز عن غيره المتلبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من العسر كسفر لترتيب الذكرى كما قال الشارح (قوله) إذ الفائدة) المنفي الفائدة الاصلية للتحديد وهي تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله لا يراه نعم قد يمدح الضروري الخ فلا تنافي بين الكلامين (قوله) وصنيع الامام) اي في المحصول لا يخالف هذا اي القول بانه ضروري لا يمدح (قوله) وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنيع الامام اي وان كان سياق المصنف صنيع الامام ملابسا بخلاف القول لانه ضروري لا يمدح حيث قابل صنيع الامام هذا القول (قوله اختيارا) اي من عند نفسه (قوله) اختلفوا في حد العلم) ان فيها يمدح به هو الظاهر ويحتمل ان المراد حده وعده (قوله) لا فائدة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثاني وفاعله ومفعوله محذوفان اي لا فائدة الحد الشخص الذي يعرف الشيء بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا البارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضروري ويجهز عن التعبير عما في نفسه فجده لا ينافي بدهته فهذا يخص لعموم قوله سابقا لا فائدة في حد الضروري (قوله عسر) اي جدا فلا يردان جميع الحدود وعسره لانها كسفت عن ذاتيات الشيء وامتياز الذاتي عن العرض عسر كما بيناه سابقا (قوله) المسبوق بذلك) اي المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يردانه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدي اليه (قوله) فالراي) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما افصح الخ في معنى بانه من كلام امام الحرمين (قوله) تابعا له) اي لامام الحرمين لانه تلبذه ومقول القول ويميز الخ اي يميز تمييزا رسميا وقوله من أقسام

تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يردان الكلام في العلم المطلق والقسمه انما تميز العلم بالتصديق من الاعتقادات فلا تكون مفيدة لعرفته كذا في عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظري عسر من جهة اشتباهه على القسم المتلبس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسال للعلم لان مراد الامام رسم المطلق أو تعريفه فليتا مل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكايه لآل كلام الامام والغزالي وملخص كلام الغزالي في المستصفي هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدرجات الحسية كراتحة المسك فكيف في الادراكات الخفية لكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن يميز عما يلبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجبل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبق مع تغير المعتقد ويصير جملا بخلاف العلم وبعده هذا التقسيم والتمييز يكاد يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعنا هو اما المثال فهو أن ادراك

البصرة شبه إدراك الباصرة فكأنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق في القوة الباصرة كالانطباع الصورة في المرأة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المقولات في العقل فالنفس بمنزلة حدة المرأة وغريزتها التي بها تنبها لقبول الصور اعني العقل بمنزلة حسنة المرأة واستانارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم بالقسم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعدني حاشية العنبر ثم قال وبه يتبين ان مراده عمر تحديده بالحد الحقيقي لئلا يفتد امتيازه اه فلما اقتصر في الاخراج على ما عدا التصور علم ان المراد بالادراكات في كلامه الاعتقادات اذ هي الواقعة فيها الاشتباه دون التصور اذ اعرفت هذا عرفت ان قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسماً من الامام للعلم كما انه ليس بمحدث حقيقي بل هو خارج القسم كما صرح به في شرح المواقف حيث قال اما القسم ففيه ان تمزج عما يتلوه من الاعتقادات فتقول مثلاً الاعتقاد اما جازم او غير جازم والمجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسم اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم ان مراد الامام ان طريق معرفته المحقق المعول عليه القسم والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم ايضاً إلا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد بطلان جميع الرسوم التي ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم

ثابت فليس هذا حقيقته عنده وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازي انه حقيقة عنده (ثم قال المحققون الاعتقاد من التبعيض لا يحض البين اذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنساً في تعريفه قال الغزالي في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة لا تنس والفصل فان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل أكثر المراكات الحسية فكيف في الادراكات وإنما يبين معناه بتقسيم او مثال الخ (قوله ثابت) اي لا يقبل التغير بان كان موجب (قوله انه حقيقة عنده) فيه ان الامام لم يعرفه بأنه اعتقاد الخ بل بأنه حكم الذهن الخ وقد يقال بأنحمال البروتين (قوله ثم قال المحققون) ثم لم يتيب الاخباري أى ثم بعد العلم ما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بامر من الاول لا يتفاوت في جزئياته وهو مقابله الذي هو قول الأكثرين بالتفاوت حار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعددته بتعدد المعلوم لانه على كليهما جزئيات اما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال اما على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات أخرى باعتبار التعلق الامر الثاني انه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجري على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوتت فله وكثرة بل لكل معلوم يتعامل به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلش وعنده فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لا يتفاوت وان الجزئيات في قوله لا يتفاوت العلم في جزئياته هي الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وان الجزئيات في قوله وإنما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هي الجزئيات باعتبار المحال فقط لا بثنائه على القول بالاتحاد ولا يذهب عليه

في حاشية شرح المواقف مؤيداً له بان قصر في الغزالي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الدائنين نص في ذلك وقال العنبر ان مراد الامام انه يعسر تعريفه مطلقاً حتى بالرسم ولا يبعد أن الشيء قد يعلم بتقسيم مخرج فيجعل له اسماً ويشير عن غيره في قوله تعالى جزئياً ولا يعرف له لإزم بين الثبوت لاقراره بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لا لزم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القليل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب

ونعلم ان اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لا نعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل ان الجهل لاحدا انتهى ويؤيده انه لو كان مراد الامام والغزالي التجديد الحقيقي لكان الواجب ان يقولوا بطريق معرفته الرسم لا الجليد الرسم هو المتعارف بعد الخلد دون القسم والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم في حاشية المواقف ان التحقيق أن ما يستلزم تمييز الماهية يكون جالواً لا فلا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب فيجب تأويل قول الامام والغزالي وصرفه عن الظاهر بأن راد خطرتي معرفته المحقق المعول عليه كآمر خصوصاً العبارة التي صرح بها الغزالي كما مر صريحة في ذلك واما ما استند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاخذ الذي معناه أنا لو كنا نعلم بضابط كل شيء ان اعتقاد مطابق وإى غير مطابق لم يكن شيئاً من اعتقادنا جليلاً لثبوتنا به انه هل هو مطابق اولاً باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح الاستناد لان مدار معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وانها اى شيء هي لاعلى معرفة ما تحققت فيه وما لم تتحقق فيه ثم ان قوله لا يصلح للتعريف الخ فيه بحث لان المعبر في الرسم هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لا افرادها متفتياً عما عداها واما كون ذلك بيناً فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيناً وما يقال ان التعريف لا يكون الا باللازم البين فنعناه ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى المعلوم البتة قاله السعدني (قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهم) اى مع صلاحية لان يكون رسماً

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بأنه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ما هو التحقيق عندهم من ان العلم من مقولة الكيف على ما يبنه غاية البيان في حواشي التخصيص فانه على هذا المذهب بتعدد بتعدد المعلوم قطعاً سماعي القول بان العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتباري فانه باعتبار تعلقه بالقوة الغائلة علوه واعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حق الفرق بينهما وفي بعض حواشي شرح النواتي على العقائد العنصرية ان معنى الاتحاد بالذات والتباين بالاختيار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لوعى عن اعتبار حصوله في العقل وكونه موجوداً ظليلاً لا يتجمع الموجود العيني المعلوم فلا اعتبار داخل في ماهية العلم والافاقتلها بالحقبة أمر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السبأ المقول لبس السبأ الموجود اه ولعم ماقال الامام الرازي المختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمولودين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لتجعل الصفة متكررة في ذاتها تامل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتراطي لا يتفاوت افراده في حقيقته فالحكم بان زياداً اعلم من عمرو مثلاً ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث المتعلقات وأورد لناصر ان من جزئيات هذه المسألة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه قبلهما في نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص في الايمان بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شيء واحد لا تفاوت فيه قال التفاتاني في شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلي الذي يطلع حد الجزم والافتان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رضي الله عنه أنهم كانوا اكثر من في الجملة شرباً في عسكرهم فرض بعد فرض يسكانوا ايام من من كل فرض خاصته حاصله انه يدر بزيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت فوقه وضعفاً للقطع بان تصديق أحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليظمن قلبي اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجاب بان المراد بالمحققين هنا المحققون في الاصول لوداك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفاً جداً واجاب السالك بان القائل بان العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذي هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين في التعلق عن المحققين واملح الحارمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لإصحابنا اه ولكن الذي في الخيال على العقائد ان امام الحرمين بقول بالزيادة انقص الفصل فيحجز التعلل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذي هو مسمى الايمان هو التصديق المنطقي وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وتخصيصات كالتحصيل والاختيار وترك المجرد والاستكبار وبذلك له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والعرفه تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعترف في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصديق الى المتكلم اختياراً وبهذا القيد متميز عن التصديق المنطقي المقابل للصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واطهر المعجزة فوقه في القلب صدقه ضرورية من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون انما ناسراً كيف والتصديق ما موريه فيكون فعلاً اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية أو افتعلاً وهو

(قول المصنف لا يتفاوت)

أى سواء كان متحداً أو متعدداً وكذلك مقابله الآن لكن الاول خص بالواحدة بقوله وانما الخ والاراد بالجزئيات ان كان متحداً حصصه الكائنة في المجال أى الأشخاص كعلم زيد وعلم عمرو ان كان متعدداً يزداد على ذلك حصص علم عمرو مثلاً المتعددة بتعدد المعلوم والمراد بعدم التفاوت ان لا تكون الحصة الكائنة في جزئى أكثر من الحصة في آخر فيلزم ذلك ان ليس بعض الجزئيات أقوى من جهة الجزم من الاخرى فلذا فرع عليه قوله فليس بعضها الخ فاندفع ما قيل أن قول شارح قليل بعضها الخ يشير الى أن العبارة مقسومة أصلاً لا تتفاوت الجزئيات في العلم لان التفاوت إنما يكون بين متعدد فتدبر

(قول الشارح في الجزم) اخذ من عود الضمير للعلم ومن الحصر بمد بقره وإنما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما يأتي وعلى هذا لا يقل بتفاوت العلم بما ذكره إذ لو رجع الى الاول ايضا لقال وعلى هذا يتفاوت في الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعري وكثير الخ) هو لا عن قال لا يتفاوت في الجزم ايضا فنقول التفاوت أساسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الاتي نعم لا مانع من التفاوت في المتعلق بكثرة الفاعل النفس وعدمه (قول الشارح وقال الاكثر) مقابل قول المحققين (قول الشارح في جزئياته) أي السكائنة في زيد وعمر و بناء على انه لا يتعدد والسكائنة في زيد مثلا ايضا بناء على انه يتعدد فقوله أقوى في الجزم من العلم الخ أي السكائنة في شخصين أو في شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) وما قيل من ان الضروري لا يقبل المعارض بخلاف النظري فيكون أقوى فقيه ان السلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال في شرح التجرید الجديد العلم النظري متى حصل من مباديه كان للضرورة في امتناع التشكيك فيه وان غفل عن المبادئ كما في المائيل الهندسية والحسابية (خاتمة) اورد بناء على ان للتصديق الالهامي ليس من مقولة (٣١٠) الفعل وإنه فرد من افراد التصديق المنطقي كما هو رأى رئيس الحكمة

في جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا (وانما التفاوت فيها) بكثرة المتعلقات في بعضا دون بعض كافي العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين

حصول المعنى في القلب والفعل القلي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقدا لطلبه وحيث لا يكون الايمان من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف او انفعال فهو امر وراء العلم وعليه لاسوال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط في حواشي شرح الجلال الدواني على العقائد المضدبة ه وبقي ما بحث وهو ان يقال انه يلزم على القول باتحاد العلم ان تكون علوم احاد الامم بمائلة لعلوم الانبياء وان لا يترجح بعض المؤمنين على بعض في العرفان ولا شك ان مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين في العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك ايضا في تفاوت المؤمنين في العرفان ه واجيب بان الانبياء عليهم الصلوات والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وايضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عرض الغفلة لغبرهم وذهابهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض في العرفان إنما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد اشار اكل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين لو تعلمون ما علم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا إلى ان التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الإشارة إلى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما علم وأشار صلى الله عليه وسلم إلى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله في حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندي لصاحتمكم الملائكة في الطرق فيه ان الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتجاهلهم بحضرة الشريعة صلى الله عليه وسلم (قوله في جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله في الجزم) أي الذي هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار الفاعل النفس وعدمه فلا يتنافى هذا ان العلم النظري مساو للعلم الضروري ولكن يقال عليه ان العلم النظري يعارض بخلاف الضروري فالحق ان الجزم الضروري أقوى لانه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

ابن سينا ان المحققين على انه يقبل الزيادة والنقص في نسبة عدم التفاوت للمحققين نظره والجواب ان الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فثنى واحد لا تفاوت فيه كما قاله الفنازاني في شرح العقائد وهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) أي من المختلفين هنا ولا يقدح في سهولة الصلوكي بتعده (قول المصنف انتفاء العلم بالمقصود) اعلم ان عبارة التجريد للطوبى هكذا العلم اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسمين قال

شارحه القوشنجي يعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق للثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلها ما يخرس لاحدها قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما معتقدا وهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد بقابله لعدم الملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا اه فعلم ان الجهل البسيط هو عدم العلم اعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق للثابت وان الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشيء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا بالاولاد ادخل فيه السيد في شرح الاعتقاد المقلد غير المطابق وان الجهل البسيط ليس ضد الجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجماعه لا منها كما نص عليه في شرح المواقف اذا تم هذا فافتان المجتهد بناء على ان الحق لا يتعدد وهو الصحيح ان كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر اذ ليس هو عدم العلم الحقيقي بل ذلك عدم مجامعه ولا مركبا ايضا لا اعتبار عدم المطابقة فيه مع ان ليس اعتقادا ايضا وان لم يكن مطابقا وليس بسيطا ايضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لا اعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

ما في الواقع والمقاصد والمحصل وشروطها وثبوت الجهل بهذا المعنى للجهل لا يضر إذ ليس مكلفا بأصالة الحق في الواقع بل يظن ما هو الحق في الواقع باعتبار ظنه وهذا التحقيق ظهر فساد ما يقال إن كان المراد بالعلم المضاعف إليه الانتفاء بطلان الادراك لزم أنه مجاز في التعريف بلاقرينة وإن ظن المجتهد للشيء على خلاف هيئته جهل وإن كان المراد العلم اليقيني لزم أن ظن المجتهد الحكم من الأمانة جهل فأنما يختار الثاني قولك ظن المجتهد الخ متنوع فإن ظن المجتهد ليس اعتقادا أجاز ما غير مطابق الذي هو حقيقة الجهل المركب والجواب عن كون ظن المجتهد المخطئ فيه جهلا مركبا بأنه مجرد احتمال لا يثبت عليه جعل الحكم الظني من أفراد الجهل لا يفتي عن الحق شيئا فإن الكلام في واحد مما عرض فيه ظنون المجتهد لا يعينه فتأمل في هذا المقام ولا تنفست إلى ظلمات (٢١١) الأوهام (قول الشارح بأن لم يدرك أصلا) الحق في هذا المقام

أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلا وهو البسيط أو انتفاؤه من حيث يتعلق فقط بأن يوجد جعله وبتنقي تعلقه بالمقصود ولا بد حيث أن يتعلق بغير مقصود فحصل الإدراك الشيء على خلاف هيئته وهو المركب وهذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم والمتأرجح الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أدعى هذا المفهوم وهو حقيقة الجهل لما في شرحي المواقف والتجريد وغيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودي بذلك على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثاني

بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو بعض الأشاعة قياسا على علم الله تعالى والأشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء واجيب عن القياسين بأنه حال على الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الأكثرون يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث واجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالفنفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا

بحسب هذا المعنى ليس تناوتا في الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فإن التفاوت في الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات وأما على التعدد فلا يعقل التفاوت في المتعلقات لأن كل متعلق له علم (قوله قياسا على علم الله) أي فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافا لقول أبي سهل الصعلوكي بتعدد (قوله حال عن الجامع) لأن علم الله سبحانه قديم وعلم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما والاشترك في التسمية لا يسوغ القياس ألا ترى أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا مع أن القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر وأيضا بتعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد التقدم بل عدم تناهيا لان معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية (قوله وعلى هذا) أي قول الأشعري وكثير من المعتزلة (قوله ونحوه) أي من النظريات التي بعضها اخني من بعض (قوله كالفنفس بأحد المعلومين) أي لوضوحه وعدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ما هو به ويظهر كذلك فأن قيل صدقة على الظن يلزم منه أن ظن المجتهد للأحكام من الأمارات جهل قلت قد مر أنه ظن يقضي إلى العلم بموجب الأمانة فلا يدرج في الظن الذي يصدق به الحد قاله الناصر وهو مبنى على أن المراد بالعلم المبنى العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الإدراك كما حمله عليه غيره لم ير دس من ذلك إلى أن استعاله بمعنى الإدراك عند الأصوليين مجاز فوقه في التعريف محتاج لقرينة ولاقرينة هنا وقد يقال أن الأصوليين لا يتحاشون عن أمثال ذلك في التعريفات وقد يدعي وجزء القرينة وهي ظهور أن الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب والظن ليس واحد منهما جهلا ثم لا يخفى شمول التعريف للتصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلا بسيطا وليس في التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الإنسان بأنه حيوان صاهل مثلا ليس فيه خطأ في نفس التصور بل في الحكم المتضمن له كاتقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه وفي المعلوم للجنس أي ما يصدق عليه من فرد

فالجهل البسيط على الأول ليس جهلا على هذا فلو كان المركب انتفاءا أيضا لخرج من التعريف الثاني كاليسيط وهذا ظهر فساد جعله أُل في المحال للسهولة وإن صححت في الأول على ما سطره في الجواب الاتي لأنه مبنى على أنهم عديمين حقيقة انتفاء العلم بالمقصود وذلك يتحقق بسبب عدم الإدراك أصلا أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود وكذا ما قيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلي وقبح محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسامين وصادقا عليهما صدق الكل على أفرادهم فمبنى الإراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه حقيقة فيه تحقق الكل في أفرادها فلا يثبت. إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه وكذا ما قيل لا مانع من حُل العدمي على الوجودي لأنه متى أريد بالعدمي عدم الشيء امتنع حله قطعاً كما بيده النظر على المطرول

ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم ( وقيل ) الجهل ( تصور المعلوم ) أى إدراك

فأذكروا إلا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناول ولا الزم من أفراد الجهل ( قوله بأن لم يدرك أصلاً ) تفسير لا انتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لتسمى الجهل أعنى البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط فقولنا انتفاء العلم الخ أمر كلي يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الأمر الكلي وقع محمولاً على الجهل فيكون الجهل شاملاً للقسمين وصادقاً عليهما صادق الكلي على أفرادهما ولا يضر بشمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار به بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا يقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدى اه فان مبنى الإبرار على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفرادها نعم لو حمل عليه وقيل الإدراك انتفاء الخ اتجه ما ذكره ولا محل هنا وحيث لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمى على الوجودى كما قولك البياض لاسود ناقله عن السيد في حواشى المطول دافعاً به لإشكال التفتازانى تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدى ولا يجوز حمل العدمى على الوجودى ولما لا تكلفه سم في جوابه بما لا يخلو مع طوله من سقاية وما سلمكم من نقل كلامه من تعسف ( قوله ويسمى الجهل البسيط ) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والمملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لان كلا منهما وجودى وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمائلة لا للبضادة وذلك لان التمييز بينهما ليس الا بالنسبة للمتعلق وهى المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المتنسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتنياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لم يشترأ كهما فى تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب ( قوله أو أدرك على خلاف هيئته فى الواقع ) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلاً مركباً والظاهر أنه لا محذور في تسليم ذلك ولا يتأفقه ترتب وجوب العمل به جبه في حق العلم بأن هذا حكم الله في حقه لأن ذلك باعتبار ظاهر الامارات التى استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع فعم قول المواقف والمحصل وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب اليه الاشعري وجمهور المتكلمين كالقاضي وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه بناء على أن الحكم ما أدى اليه اجتهد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة اليه مطابقاً للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحداً لبعينه واليه ذهب إمامنا الشافعى والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقاً للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا يبنى عليه جعل الحكم الظنى الاجتهادى من أفراد الجهل المركب نموز بالله من ذلك لاننا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذلك تجويز عقلى وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم

( قول الشارح لانه جهل المدرك بما في الواقع ) أى بالهيئة الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بأنه جاهل أى حال كونه مساحباً ولازماً



للجمل بانه جاهل قسميته مركب لانه يصحبه جمل آخر وليس المراد ان مسمى الجمل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح الواقع حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات (قول الشارح اى ادراك ما من شأنه ان يعلم المراد بالادراك التصديق فان التصديق كما يكون في الصادق يكون في الكاذب كما تقدم في تقسيم التصديق وقدم ايضا انه يتعلق أولا وبالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجمل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع في الواقع بان يكون حالة في الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله موضوعه فيها اذ صدق ثبوته وله وعكسه في عكسه ثم ان قولك ادراك ما من شأنه ان يعلم على خلاف هيئته ينحل الى قولك ادراك هيئته لشيء لم تدرك هيئته التي هو عليها في الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق او بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور في ذلك فاذا أدركنا أن الانسان ( ٢١٣ ) حيوان صاهل اى صدقنا بذلك صدق

عليه انه جهل لانه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته إذ هيئته وخاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل لان الانسان فاقيل ان قوله على خلاف هيئته مخرج لنصوري الشيء على خلاف حقيقة في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قفلا ليس بشيء وهذا الذي حررنا في الجواب هو معنى ما نقل عن المصنف جوابا للسؤال عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ما هو به حيث قال ظاهر عبارة الامام

ما من شأنه ان يعلم ( على خلاف هيئته ) في الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة والموجود فيها نحن فيه هنا دون الاول (قول على خلاف هيئته) في التعبير بغيره اشارة الى ما عليه المحققون من ان الجهل المركب لا يكون في التصورات وانما يكون في التصديقات لان الهيئته هي الحالة الثابتة للشيء التي هي صفة من صفاته فيخرج تصويره على خلاف حقيقة كتنصور الانسان بانه حيوان صاهل فانه لا جهل في التصور لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وبهذا اندفع ما قاله الناصر ان تصور الشيء على خلاف حقيقة في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل جهل قفلا فلو قال على خلاف ما هو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم في دفعه (قوله) لانه جهل المدرك بما في الواقع أى الهيئته الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل اى حاله كونه مصاحبا لازماله الجهل بانه جاهل له قسميته جهلا مركب لانه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجمل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات وشرح الواقع سمي مركب لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقده انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قدر تكاملا (قوله) ما من شأنه ان يعلم) افاد بهذا التفسير اندفاع اشكال ان تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لانه تحصيل للحاصل وهو التبريد لما في اسفل الارض وقد يقال لا ورود لهذا الاشكال لان الفرع ان الموصوف معلوم والمجهول انما هو صفته مثلا اذا تصور العالم بانه قديم فالعالم معلوم والجمل في اثبات صفة القدم له ثم ان الذي من شأنه ان يقصد ليعلم وما من شأنه ان يعلم مرجع ما شئ واحد ادعى الناصر ان بينهما عموما وخصوصا وجوبا يجتمعان فيما من شأنه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو به وهو متناقض لان تصور يعطى وقوع تصور وهو قوله على خلاف ما هو به يعطى أنه لم يقع تصوره وان اراد تصور ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفية وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسري في ذلك الفرق ان ما هو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هي به متناقض لان ادراك الحقيقة تصورها على ما هي به اى ادراكها بذاتها بما فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هي به بخلاف ادراك ما شئ ان يعلم على خلاف هيئته أى حاله الواقعي فان معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيد قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لو يدقائم هو ثبوت معنى تلك القضية في الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك ما اذا صدقت بان زيد حيوان صاهل فانه تصديق بالشيء على خلاف هيئته فان هيئته في الواقع عدم الثبوت اذا عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجود على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبنى على تسليم عدم التناقض وان التصور فيها معناه التصور الحقيقي لا مطلق الادراك وهو بعيدا كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون متعللا بالموجود على كلامه تصديق اذا عرفت حاصل ما تقر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئته ما يعم الصورة فليتامل فانه يحتاج لطيف القرينة

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسبان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن مشرح المواقف من ان الجهل البسيط بجماع الظن وقال في شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل العلم باتفاق الكل فيقتضاه انه ليس يعلم فيجاء به الجهل البسيط أيضا (قوله) وظنه ظنا غير مطابق الخ قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقيني الثابت بجماع له سوره كان الظن مطابقا اولاً وكذلك في الشك والوهم (قوله) وان كان الذهن خالياً منه يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلوا الذهن منه يشمل خلوه من شكه وتوهمه وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحراشي لكنه مخالف لما تقدم عن التجريد من أن الجهل البسيط عدم العلم اليقيني نعم الجهل لازم فانه إذا لم يتصور لزوم انتفاء العلم اليقيني بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم ويقرّب منه السهو وكأنه جهل سببه عدم استثبات التصور قال السيد عقيب أي العلم تصور بان كان وتصديقاً فلولاً لأن المراد بالعلم في تعريف الجهل البسيط اليقيني لما كان للغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعدم تقدم وليس الجهل البسيط ضدًا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجماع كلامها (٢١٤) لكنه يضاد الوهم والثقل والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم

ولذلك غير متصور في حال الغفلة أو اختاها أو أما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور قلق كان عدم التصور جهلا لكن التصور علما يضادا له وايضا كان لا يستقيم قول الشارح في الجهل البسيط بان لم يذكر أصلا لتصريح هذه العبارة بانه بجماع الظن والشك في متعلق واحد إذ المضادة والجامعة إنما هي بالنسبة اليه كما صرح به في شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمل (قوله) هو قسم

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قول غيره عدم العلم عما من شأنه العلم

مثلا وينفرد الأول فيها شأنه أن يقصد ليعلم وليس من شأنه أن يعلم كذا الله تعالى قلن شأنه أن يقصد ليعلم وشأنه أن لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثاني فيما من شأنه ان يعلم وليس من شأنه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض وما فيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ماتحت الارض ليس من شأنه ان يعلم فلا نفراد واحد منهما في مادة عن الآخر (قوله ليس جهلا على هذا) اي بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكي) المسببة بالصلاحية لانه اهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وامر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب قال في تلك القصيدة

وان أردت أن تعد الجهلا ه من بعد حد العلم كان سهلا  
وهو انتفاء العلم بالمقصود ه فاحفظ فهذا أوجز الحدود  
وقيل في تحديده ما ذكر ه من بعد هذا والحدود تكثر  
تصور المعلوم هذا جزؤه ه وجزؤه الآخر يأتي وصفه  
مستوعبا على خلاف هيئته ه فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أي لان الانتفاء لا يصح لاحيث يكون الثبوت بخلاف القدم فانه أعم بقوله عما من شأنه العلم قال الناصر المقام لمن دون ما لان يقال وصفه بعدم العلم قر به إلى غير العاقل اه قال سم وايضا ما تطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه إثبات ما نقل اجتماع من مع حرف الجر مما نزل لما ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

ذلك غير متصور في حال الغفلة أو اختاها أو أما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور قلق كان عدم التصور جهلا لكن التصور علما يضادا له وايضا كان لا يستقيم قول الشارح في الجهل البسيط بان لم يذكر أصلا لتصريح هذه العبارة بانه بجماع الظن والشك في متعلق واحد إذ المضادة والجامعة إنما هي بالنسبة اليه كما صرح به في شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمل (قوله) هو قسم

خلو الذهن) فيه نظر فليعلم بما تقدم قريبا (قوله يتدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية) الشارح لم يعتبر المطابقة وعدمها في الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انها ليسا بادراك الشيء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليسوا احد منها بل علم ولا بجهل بهذا المعنى المراد في هذا المقام سواء طابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسمين مطلق العلم وشرط المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدة وقال في الجهل انتفاء العلم أي ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد اطنبنا في هذا المقام لانه مرلأ أقدام (قوله) بان عدم إدراك الشيء الخ هذه عبارة غير محررة تحريرا ان يقال بان عدم إدراك الشيء اصلا اخ من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته في الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعام (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والجهول إنما هو صفته مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعلم معلوم والجهل في إثبات صفة القدم له وأنت خير بان هذا محوج إلى حذف في كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سم فتأمل (قوله) واجب بانه يمكن تاويل الهيئة قد عرفت ما فيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح لاحيث يكون الثبوت بخلاف القدم فانه أعم (قوله قلت هي نكتة الخ) أطال الناس

الكلام في هذه العبارة وعندي أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لا متنازع كافر الخ) أي بدليل عدم إطراده وإلزام الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمناً أو النائم يقظاً أو الحلو حامضاً والعبد حراً فان قيل إنما يمتنع ذلك لو انحدر الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان ذلك معلوم لغته لكن كون المؤمن للنائم والغافل مجازاً بعد جدوا لا يبعد الإجماع على بطلانه والتحقيق أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحرو نحو ذلك مما يمتنع في بعض الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالؤمن وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالحلو والحامض قلنا الهدى نحو أشبهه وحينئذ فاستدلال المحكم به غير صحيح لانه كلام في الاطلاق للغوى والدعوى عدم حصول العلم حين (٢١٥) الزم والقلة فتأمل (قوله قلت

وهو يؤيد ما في الخ) فتأمل اذ المقصود في التعريف الاول (قول الشارح واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك) أي ليتناول التصديق الذي هو المجلد المركب وليس المراد أن التصور في كلامه مراد منه هنا قسميه أعني التصور والتصديق إذاً المجلد المركب تصديق فقط ضرورة انه لا خطافي التصور وكان يرد عليه ما أورده المصنف على السائل عن الفرق (١) المتقدم نقله عن منع الموانع فأقول أن عبارة المصنف اعلم من قول غيره المجلد اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق ليس بشيء (قوله اعترضه العلامة الخ) فتدقق فتدقق فيما سبق ان التصديق عند المصنف هو ما عند الكاشي وصاحبي الكشف والمطالع

لاخراج الجملد والبهيمة عن الاتصاف بالمجلد لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وإن كان قليلاً ويقسم حينئذ إلى تصور شاذج أي لأحكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلا حاجة لقول سم ولا ينبغي الخ فإنه يفهم من شوق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فأشار بها إلى أن الشارح لا يريد عليه شيء لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يقرجه على ذلك الغير فداخرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ما هو الغرض فيمكن الاتفاق أن يخفف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من توجيهه فقول من قال راد على المتعقب هـ ومن المصائب أن بعض من طمست غشاوة التعصب بصير فهم أنه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظر من العلم يعرف مواقع الكلام وأعجبوا من اجترأ هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع في المقال ومثله لا ينبغي أن يرتكبه فقول الرجل فإنه عدول عن الاتصاف إلى سلوك طريق الاستساف وقول ذلك القائل أن ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فأنه وان لم يصرح بذلك الا ان فعوى الخطاب نفياً أنه فهم من كلام سم الاتصاف للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجملد) متعلق بالقييد وكما يخرج الجملد والبهيمة يخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شأنهم العلم (قوله كاسفل الارض وما فيه) أي في الاسفل وهذا بالنسبة إلى الأسس دون الجن ومثله ما فوق اسموات وما فيها (قوله واستعمال) مبتدأ خبره قوله صحيح وقوله خلاف الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور والتصديق المرادف للعلم الصادق بالتصور الساذج والتصديق لا بالتصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حينئذ أي حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فمراد من قول غيره المجلد اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ما سبق أي من استعماله في التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان للتصور استعمالين وان استعماله في مطلق التصور قليل بالنسبة إلى استعماله في التصور الساذج كما اشار إلى ذلك بقوله وان كان قليلاً واعلم ان ما في الشرح هنا هو بمعنى ما في طائفة التسمية وللسمراج والحوادث هناك كلام كثير لم يخصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شيء يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بما فيه مقتنع بالناصر اشغفه بالاعتراض لمخص شيئاً ما ذكره هناك وذكره هنا وتكلم معه سم هـ ومن تأخر بعده ايضا والكل مستفيد من مواد ذلك الكتاب فن اراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه ومسئلة تقسيم العلم إلى التصور والتصديق طوية الذيل حتى ان القطب الرازي افردها

وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذي هو فعل وهو ان تنسب الوقوع بالاختيار إلى معنى القضية ولقد سبق البرهان على وثاقته وفساد معاده فاندفع هذا لا يرد ولا حاجة بتألي الاطالة (قوله اذ لا يصدق حينئذ الخ) اذ لا يصدق إلا في محل يصدق فيه الإيجاب كما مر (قوله وهو مخالف بالنسبة للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح في المقامين على قولين وقد عرفت ان

(١) قوله أي بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ما هو به وقوله المتقدم الخ أي من ان تصور المعلوم في كلام الامام يقتضي تدوره على ما هو به أي ادراك حقيقته بذاتيته فيناقض قوله على خلاف ما هو به بخلافه في كلام المصنف فانه انما يقتضي التصديق به على هيئته هي خلاف هيئته أي حاله الواقعي وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافي ذلك تصور على خلافها

هذا الكلام كله لا يقول عليه (قول الشارح الحاصل) يبدى كرن الدهول والذخلة هما السهر وفيه بيان الدهول والذخلة بكونه مع الحصول وعدمه (قوله فيقالان على ذلك) فيجتمعان مع السهر وقوله على عدم حصول الشيء فيهما بأن لم يحصل أصلاً أو حصل وزال فينفر دان عنه ولا يقال فيهما أعم مطلقاً من السهر (٢٣٦) (مسئلة : قول الشارح فعل المكلف أخذه من المماثل (قول المصنف المأذون)

وهذا غير معنى الحسن وهو التصديق (والسهر الدهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فينبه له بأذى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (وأجاً ومندوباً ومباحاً) الواو للتشبيص والمصروبات احوال لازمة للمأذون اتي بها لبيان اقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) ايضاً كالصبي

بأنه لا يقتضي فعل وحده العلامة مبيهاً هذا التصديق بحاشية أني فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق اليها ونحن ذكرنا عيهاً من ذلك في حواشي الخبيص (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ما سبق من التأويل لا للتصور المقيد بالحكم لانه لم يذهب اليه أحد وان كان هو الظاهر من العبارة تأمل (قوله السهر الدهول) مضمون كلام المصنف والشارح ان الدهول والغفلة مترادفان وانهما اعم مطلقاً من السهر وان الثلاثة عبارة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لا أعلم لسندا ثم ساق ما يخالفه عن المرافقة وشرجه اه وقول نعم في جوابه انهما لم يبتدع ذلك بل هما ناقلان له وانهما اثنتان حجتان وانهما لم يبتدع ذلك عن المرافقة وشرحوه لا لزوماً مؤقتيهما حتى يضرهما مخالفتها لا يحدى نفعاً بل ان الواجب في صناعة الترجيح الاتيان بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تكور منه ونهنا غير سر على لغة غير نافع على مقام المناظرة بل هو محل رتبة قائلته من العلم (قوله الحاصل) اى في المحافظة والدول من المذكورة فلا تنافي (قوله فينبه) تفريع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) اى من المحافظة والمذكر كما وهذا إنما يخرج عن القول بآبائات القوى الباطنة وقد انبأ الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) اشارة إلى ان المأذون صفة موصوف محذوف وانه من باب الحذف والايصال ولتحسين المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف المعلوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل يدل على قوله فيما يأتى والساهى الخ وفي تفسير الحسن والقيح هنا المأذون والمنهى ولو بالعوم وفيما سبق بما يرتب عليه المدح والذم الخ الاخص بما تقدم تنبيه على انهما لا مطلقين (قوله الواو للتقسيم) وهى في تقسيم الكل إلى جزئياته ان لوحظ اجتماعاً تحتها أجود (قوله احوال لازمة) أى لانواع المأذون فيه كما يفيد قوله اتي بها لبيان اقسام الحسن اما على وجه التوزيع بان يكون كل منهما حال لازمة لقسم من هذه الاقسام فهو نظير ما مثل به النعامة من قولهم هذا المال فضة وهذا العلى ومجموعهما مجموع هذه الاقسام فيكون المعنى المحسن فعل المكلف المأذون فيه فتتوغل إلى ما ذكر وليس المرافقة انما لازمة للمفهوم المأذون حتى يرد ما قبله الناصر ان الحال اللازمة هي غير المنفكة عن صاحبها وبين البين ان كلاماً من الوجوب وغيره ينشأ عن المأذون بان يتصرف المأذون بواحد من الاخرى فاللازم واحد منها لا ينعينه لكل واحد منها ولا مجموعهما (قوله قيل) قائله البهناوى قال في المنهاج ما نهى عنه شرعاً فقيح ولا الحسن كالواجب والمدوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على ان الحسن ما نهى عنه وهو لتأوله فعل غير المكلف اعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتبت على المنهاج اعترضه بان جعل فعل غير المكلف جنساً غير حسن فان تقسيم الحكم وان كان بواسطة الملتزم يستدعى ان يكون الفعل من افعال المكلفين على أنه لا حد إلا بالشرع عند الاشربة وورود الشرع بحسن افعال البهناوى ممنوع اه وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطفاً على المأذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

ولا غلطاً يتعلق بفعل غير البالغ العاقل (قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلاً عن البعدية حيث كان المراد بالحسن مالا حرج فيه قال السيد في حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج في فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين وقته السعد ولم يخرجنا شيئاً وهو الموافق للسنن تدبر

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المعتزلة اعني ترتب المدح والثواب أو عدم الحرج ولا التدخل فعل غير المكلف في القول الاول ايضاً (قول الشارح الواو للتقسيم) هى فيه أجود لدلائلها على اجتماع الاقسام تحت المقسم فان هذا من تقسيم الكل لجزئياته ومنعينة في تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) غطى على المأذون وبدخل فيه الافعال الاضطرابية وانما ضعف هذا القول لان الكلام في الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعاً والذي أذن الشارح في فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذوناً في فعله وتركه بل لا منع عليه عن الفعل وتركه غفلاً إذ لم يتعلق به خطاب الشارح قال السعد في حاشية العنود وقد تقدم في الشرح ايضاً حيث قال

(قول الشارح والساهي الخ) أفاد أن المراد بالمكف المزمع بما فيه كلفة لا البالغ (٢١٧) العاقل (قول المصنف والقبيح الخ)

هذا غير القبيح المتقدم عند المعتزلة أيضا فان المكروه عديم واسطة (قول المصنف لأنه لا يذم عليه) أي ذما يقتضي العقاب من الشارع فهو وإن جعلها واسطة لكنه يجعل الحسن والقبيح بالمعنى الذى أراده شرعين خلافا للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما أمر بدم فاعله فقول له لأنه لا يسوغ الثناء عليه أي مأمورا به من الشارع (قول الشارح) على أن بعضهم جعله واسطة نظرا (الخ) قيل أن الإمام نفسه في تلخيص الترتيب والإرشاد جعله واسطة فيكون له في المباح قولين فكان الأولى للمصنف نقل هذا القول له هنا أيضا قلت قول الشارح نظر إلى أن الحسن الخ يدفعه فان جعله واسطة بهذا النظر إنما هو في مقام الرد على المعتزلة القائلين بأنه واسطة نظر لعدم الحسن والقبيح فيه بالمعنى الذى أرادوه وهو كونه في ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الامام هنا في الحسن عند الشرع وهو ما أذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الثناء عليه بخلاف المكروه فله در هذين الامامين (قوله

والساهي والتام والبيمة نظرا إلى أن الحسن مالم يته عنه (والقبيح) فعل المكف (المنهى) عنه (ولو) كان منيا عنه (بالمعوم) أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الذب كما تقدم (فدخل) في القبيح (خلاف الأولى) كادخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى (قبيحا) لأنه لا يذم عليه (ولا حسنا) لأنه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظرا إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم في أن الحسن والقبيح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعى

ولا يقر بأن نصب عطفا على الأحوال السابقة لا يصح إدراجها في المأذون فيه شرعا لأنه لا إذن فيه والحسن أحد قسمي فعل المكف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بأنه اندرج فيه من حيث هو يقطع النظر عن كونه أحد قسمي فعل المكف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الأول ثم إن فعل غير المكف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبيح فيكون واسطة عليه ويتناول أيضا فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن بعد البعيد ذهب أحد إلى حسن ذلك فيراد بقوله مالم يته عنه أي مالم يته عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعد منه القول باستثناءه فان الاستثناء في التعريفات غير معهود (قوله مالم يته عنه) يتناول التعريف أفعال الله كذا قالوا وعن صرح بذلك البخشي في شرح منهاج البضوى قال في شرح قوله وفعل غير المكف لان عدم النهي عنه شرعا اما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكف وذلك اما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للتقصان كفعل الساهي والتام والنجون والطفل والبيمة وما تعلق منافيات النهي به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحا) فعلى هذا ليس كل منهي عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أي بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لان ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ما ثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الأولى خلاف الظاهر فلا وجه للاتبان بآي وقديوجه نظر إلى أن إمام الحرمين لم يفرق بينهما في الشامل كما تقدم (قوله أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه الاخص لاستفادة نفى خلاف الأولى بطريق مفهوم الموافقة الأولى من نفى قبح المكروه لا هنا نقول لا يكفي استفادة نفى قبحه بالأولى في جعله واسطة بل لا بد من نفى حسنه أيضا وهو لا يستفاد من نفى حسن المكروه بالأولى وبالمساوى لان المكروه اعلا واغظ والمفهوم لا يكون ادون (قوله لأنه لا يذم عليه) أي وإنما يلام عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائذ على الثناء عليه لا على المباح بقربه بقوله الحسن ما أمر بالثناء عليه (قوله على أن بعضهم جعله واسطة أيضا) صرح به إمام الحرمين أيضا في تلخيص الترتيب والإرشاد فيكون له في المباح قولان وإن أومر بخلافه أقصر المصنف في النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن إمام الحرمين جعله واسطة أيضا أفاد ذلك وكان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع نصريح إمام الحرمين وعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك في شرح الالفية بمثاله نعم وقع الامام في التلخيص في موضع آخر أن المباح حسن (قوله نظرا إلى الحسن الخ) وأما القبيح فباق على تعريفه المتقدم فالتحقق عليه كون المباح واسطة تغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتيب ولم يشرع عن آخره وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد هنا ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقول له كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الأمر بالثناء على الشيء تابع للأمر بذلك الشيء وعلى هذا يكون المراد في قوله السابق

(مسئلة قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر فخرج الواجب الخير على انه ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا يعينه وهو لا يجوز تركه (قوله معنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة جهة للقضية وليس المراد ان هناك قضية جتهاجواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العقلى (قول الشارح ولا لكان تمتع الترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان تمتع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهره فبيان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال ثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد (٢١٨) سبه مع قيام المانع من الاداء فان المنع هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح

(مسئلة هـ جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم متمتع (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالشاء عليه لكون الشيء مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ فقوله كما تقدم تطهير للرد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما أمر بالشاء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح معنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه إلى ما ذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حواله على ما تقدم حتى يستشكل بأن ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الجلالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحواله على التصريح بالمعنى الذى تقع الحواله باعتباره ولم لا يكتفى فى الحواله ارادته ويكون تنبيها على ارادته اهـ وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى ان قد سبب وجوبه وطرا العذر بعده وقبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض واما الذى لم ينقله سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لخراج الواجب الخيرو الواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ما جاز تركه فيها ليس الواجب وانما الواجب الواحد المهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخوله لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تأمل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كقسط المسافر واثنائى كصوم الحائض وأشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المناطقة انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا وقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله

لا على وجوب الاداء متى وجد المانع فاما ان يمنع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان الثانى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع المسبب بالاولى فعلم ان جواز الترك للاداء المانع ينفى الوجوب قطعاً فما قيل يجاب بجمع التناقض فان المنافى للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللزام كونه جائز لترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا

لاختلاف زمنى الثبوت والاثبات وكذا ما قبل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأه عدم انعقادها التأمل (قوله) يسمى عند المناطقة بقياس الخلف قال الفتاوى فى حاشية الشرح العسدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بلو استثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما افتراضى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فحينئذ ينتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اهـ واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى اجتماع النقيضين ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدلل ببطلان التالى فثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال اكثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرهما والحق انها لو تكرر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل تكرر (قوله مختلفة) فيه ان موضوع المسئلة محل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

ونحن قاطعون بأن قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاء لكان أداؤه بمنزلة أن يقول صوم أيامي الخميس وأيامي الجمعة على التحجير ولكننا سألنا بعض الأئمة بالآخر ولا نأقوله معناه أنه أمر بالصوم بما يقاهاه يوم الخميس لثبوت إيجاباته بقاهاه يوم الخميس الذى به كمال المأمور به، بل إلى الوجوب مع نقص فيه حيث لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة لا كونه أداؤه، فهو لا كون صوم اليومين سواء ما هـ هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فبحثنا في المقدمة أيضاً وهى أنه قال التفاضلانى في صوم آخر أعلام أن الوجوب في عرف الفقهاء

انفعاها وذلك اذ تركت في تقرير الامكان وخطب خطب عشاء (قوله) والإلحاح الخ دليل استثنائي حاصله انه لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجبا كان يمنع الترك لكن التالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فقد اشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ وبيانه انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع ان لا يكون جائز الترك والغرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال ثبتت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جزاه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمني النبي والاثبات وقول التارخ الا اني وجوز الترك الخ الحاشية الى ذلك وجعله الناظر من هنا من قبيل قياس الخلاف وليس كإزعموا بل هو بكيفية الاقوسة الاستثنائية التي يستدل فيها بطلان التالي فيطُل نقيضه فيثبت المدعى كإقراره ان لا يس كل قياس ابطال فيه المقدم ليثبت نقيضه وهو المدعى قياس الخلاف قال السعدى في شرح الشمسية وكما ان القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعنى قياس الخلاف وتحليله الى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استقر عليه رأى الشيخ انه ركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصليتين احدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على انه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والاخرى من الملازمة بين نقيض المطلوب الموضوع على انه حق وبين امر محال وهذه الملازمة بحاجة الى البيان فيفتح متصلة من المطلوب على انه ليس بحق ومن الامر المحال واثنيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلكه خصه أنه لو لم يتحقق المطلوب يتحقق نقيضه ولو تحقق نقيضه لتحقق المحال لكن المحال ليس بمتحقق فنقيض المطلوب ليس بمتحقق فالمطلوب بمتحققه (قوله) وقد فرض الخ) خبره المستر بعد دللته المصنف بجواز الترك مجردا عن صفته وإلصاها المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله) وقال أكثر الفقهاء الخ) اى خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر مع انه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للمصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشى أن المصنف تبغ في ذلك المحصول متنفذا في الذى في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لاعتنا اكثرهم يعارضه في الحائض نقل الامام النووي فانه لم ينقل إلا وجها عن بعض اصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المذهب أجمع المسلمون على انه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيرها وقول البيضاوى قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن ربهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من اصحابنا واصحاب ابي حنيفة وهو معارض بما ساقى من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافا وبما سبق من نقل النووي خلافا عن الجمهور وقاله السكال واجيب بان الزركشى نقل عن الشيخ ابي حامد الاسفرائيني في كتابه

ونحن قاطعون بأن قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاه لكان أداءه بمنزلة أن يقول صم أيام يوم الخميس وأما يوم الجمعة على التخيير ولكان سائراً لا يصح بالآخره لا نأقول معناه أنه أمر بالصوم وباقيها في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي إلى الوجوب مع نقص فيه وحيداً لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواءه وهذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فتحال إلى مقدمة أضاهي أنه قال التفنيز أن في موضع آخر اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل وهو بمعنى قول الصوفى في شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالنفع من الترك فضل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك ومقتضى (٢٣٠) قالوا ان الدليل الذى اوجب القضاء هو الذى اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء

يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لا يشهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم اى الحيض المانع من الفعل ايضا والمرضى والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأني به بدلاً عن الفائت وأوجب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبا يجب عليهم في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها إلى زوال العذر ويكفي هذا مع نقل ابن برهان سلفا للمصنف ونقل ابن السمعاني انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للحنفية لا بالنسبة لاصحابنا (قوله يجب الصوم على الحائض الخ) اى فيكون مخاطبين به في حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة به بخلافه في القول الاول فليسوا مخاطبين به وجوب القضاء عليهم لانعدام السبب في حقهم لالكونه واجبا عليهم في حالة العذر (قوله وهو لا يشهدوه) فيه اشارة لقياس اقرأني تقريره هكذا الحائض والمرضى والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم فهو لا يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فدل عليها الآية لان الموصول مع صلته في معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدأ الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر اى حضوره ولما كان هذا الدليل معارضا بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقا و اشار إليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع في هذا وفي قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسى لظهور انتفاء ما هو لا المانع المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم هو الوجوب ثابت عندهم فتعين ان المراد المحرم اى سبب التحريم لكن يرد حيثن على بحجهم قوله المرضى والسفر ما أدى إلى التلف منهم فانه محرم اهانصرو الجواب ان المراد المحرم تحريم ما يجب لو وقع كان فاسدا غير مجرى عن هذا ليس إلا في الحيض اما المسافر والمرضى فانهما يصح صومهما في هذه الحالة ويجزى مع التحريم كما الصلاة في الارض المقصودة (قوله ايضا) اى كانه عذر في الترك وهذا راجع لقوله ام تمنعه قوله والمرضى الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولانه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذى قبله اى فوجب عليهم لشهدهم الشهر ولو وجب القضاء وهذا دليل ثان للاكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدر ما بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى ببدله الا اذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا في حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه بخلافه ان الاستدلال بالآية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح المقضى ذلك ان الاستدلال وقع بالآية مع انها ذكرت سند الكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موطن من طرف المانع وليس مما نحن فيه قالوه ما قلناه من منع الكبرى القياس (قوله موجب) اى سبب للوجوب بخلاف انتفاء العذر لا مطلقا والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم ايضا عن الدليل الثانى حاصله اننا لنسلم ان وجوب القضاء يقتضى أصل الوجوب بل المبادر على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل وبحت فيه الناصر بانه لا يلاقى ما أجيب به عنوه هو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب

منع من الترك فان قالوا منع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو في الايجاب وقت العذر وحيثن قد قول السعد في ايام بقى الوجوب مع نقص فيه ممنوعا عن الدلى لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العبد في هذه المسئلة ان الجواز ينافى الوجوب قطعاً وقد اشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله ولا لكان يتمتع الترك وهذا يظهر ان القول بان أكثر الفقهاء يقولون ان الباقي وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لا معنى له فليتأمل وانما اطينا مع تقدم اشارة اليه لما رأينا في حواشى الكتاب من الاكثار من القول التى تجاوزوا اهموا وضعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل التكتف فيها والله الهادى إلى سبيل الرشاد قول الشارح واجيب الخ منع الكبرى القياس القائل الحائض ومن معها شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم للاستدلال بالآية إذ

الكلام على السند غير موطنه ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقوله تعالى ان الشارح وبان القضاء وجوب القضاء الخ منع لا قضاء وجوب قدر الفائت وحاصله اننا لنسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذى اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفى فيه سبق ادرالك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد التاخير منهم التناقض بقوله ولا لكان يتمتع الترك الخ



( قول الشارح لاعلى وجوب الاداء ) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء وحينئذ يستقيم قوله وإلا لا وجب قضاء الظهر مثلا الخ واندفعت شكوك الناظرين ( قول الشارح لقدرة المسافر الخ ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو فى المسافر وغيره ( ٢٢١ ) سواء لعدم القدرة ( قول الشارح يجب

عليه أحد الشهرين ) أى  
فالأوجب هو القدرة  
المشتركة كما فى مخصص  
الكفاية بمعنى أن الشارع  
رتب الوجوب على إرادته  
فأبهما ففعله وقع واجبا  
أما خصوص الشهر الاول  
إن لم يرد صومه فليس  
واجب بل جائز الترك  
وحينئذ لا اختلاف بين  
قول الامام والقول الاول  
الصحيح فى المسافر إذ  
الشهر الاول ان تعلقت  
إرادته بصومه وضامه  
لم يكن جائزا لترك  
بل واجب الفعل كما  
نص عليه التفتازانى فى  
التوضيح إنما الاختلاف  
بينهما فى التفرقة بين  
المسافر وغيره وقد عرفت  
أنه لا وجه للتفرقة بينهما  
فليتأمل ( قول المصنف  
والجواب انفى ) أى من  
حيث الجوابين الوجوب  
كما بينه الشارح بقوله لأن  
ترك الخ فلا ينافى ترتب  
فوائد أخرى ليست محل  
الاختلاف فاندفع ما فى  
الحاشية ( قوله هل يجب  
التعرض للاداء ) أى على  
القول بوجوب التعرض

لاعلى وجوب الاداء وإلا لا وجب قتله الظهر مثلا على من ينام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب  
الاداء فى حقه لتفلقته ( وقيل ) يجب الصوم على ( المسافر دونهما ) أى دون الحائض والمرضى  
لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمرضى حسا فى الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا وأما كون القضاء يترتب على سبب  
الوجوب أو نفس الوجوب فمضى ما خلا لا تعلل له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه إعمال سم وهو اشكال  
حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء قوله بأن وجوب القضاء معلق بالقضاء على الوجه  
المدكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك بدليلته لما حصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما  
فاتهم المشعر بالدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يمكن فيه سبق إدراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز أن  
يكون مجرد ادراك سبب الوجوب مصححا لكون القضاء بقدر ما فات للدلية إذ يمكن فى تحققها أنه كائن  
يجب لولا العذر ولا بدلتنى ذلك من دليل ( قوله لاعلى وجوب الاداء ) فيه بحث لأن وجوب الاداء ان  
أريد به الوجوب فى الجملة أهم من الوجوب على الفاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والالتزام أن أريد به  
الوجوب فى حق الفاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن يتوقف إتمام السبب لجواز التوقف على  
الوجوب فى الجملة كما مضى عليه ان الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له  
وجوب مطلقا قاله الناصر قال سم وجوابه باختصار الشئ الثانى وقوله لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما  
هو على السبب الخ فلما انحصر فى قوله إنما يتوقف إضايفى أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على  
الفاضى بل يمكن فيه استدراك سبب الوجوب وإنما انقصر عليه مع أنه ذكر فى تعريف القضاء  
الوجوب فى الجملة لأنه وحده لا يمكن فى وجوب القضاء فان لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء  
وإن تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتزى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لا ذلك السبب كما لو عم العذر  
جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن  
جمل الحصر حقيقيا وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دارمه وجودا وعدما بخلاف  
الوجوب فى الجملة ( قوله وإلا لا وجب قضاء الظهر ) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الاداء  
على الفاضى كما يدل عليه آخر كلامه ما على أن العلة فى وجوب القضاء الوجوب فى الجملة فلا يتأتى ذلك  
( قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ ) ان أراد لعدم تحققه فى هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب فى حد  
ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء فى هذه الحالة مع الحكيم بأنه واجب عليه فى حال  
العسر لا يوصف بالوجوب تأمل ( قوله وقيل يجب الصوم الخ ) نقله ابن السمعاني عن الحنفية ( قوله حسا  
أو شرعا مطلقا ) وانقصر عليه لا جمل أن يبين أنه فى الجملة ( قوله فى الجملة ) أى لافى التفضيل وبيان ذلك  
أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه وقد يمكنه لكن مع مشقة تبيح الفطر فاذا قبل أنه عاجز عن الصوم  
حسا على الاجمال صح ذلك نظر إلى عجزه فى إحدى حالتين وان كان لا يوضح نسبة العجز اليه تفصيلا

لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب  
التعرض لذلك فتأمل ( قوله وأعلم الخ ) قد عرفت أن معنى الخلاف أن القضاء واجب بموجب الاداء وبإدراك السبب فتأمل

(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع فى أنه يتعلق بالمندوب بصيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها فى الطلب على وجه الندب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة افعال موضوع للطلب الجازم أو لمطلق الطلب وإنما النزاع فى أنه هل يطلق عليه لفظ المأمور به حقيقة (٢٢٢) ولا يخفى أنه مبنى على أن امر حقيقة للإيجاب أو للقدّر المشترك بينهما وبين الندب

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب أن يجعل المسئلة أن امر حقيقة للإيجاب أو للقدّر المشترك ثم يفرع عليها ذلك إلا أن المصنف تابع ابن الحاجب فى ذلك وأشار الشارح إلى الاعتراض بقوله مبنى على أن امر (قوله متعلق الامر) أى صيغة افعال أى المستعملة فى الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا أو مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لأنه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة افعال) أى فأنها تسمى أمرا حقيقة أى تسمية حقيقة لا مجازية سواء استعملت فى طلب جازم أو لا وعبرة السعد فى التلويح هكذا الخلاف فى أن إطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الندب كما فى قوله تعالى فكاتبوه نحو ذلك حقيقة أو مجازا لا فى أن استعمال صيغة الامر فى الندب حقيقة أو مجازا فانه خلاف

(وقال الامام الرازى) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فإمهما أتى به فقد أتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين (والخالف لفظى) أى راجع إلى اللفظ دون المعنى لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعذره واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مأمورا به) أى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على أن امر حقيقة فى الإيجاب كصيغة افعال فلا يسمى ورجحه الامام الرازى وفى القدر المشترك بين الإيجاب والندب أى طلب الفعل فىسمى ورجحه الآمدى أما كونه مأمورا به بمعنى أنه متعلق الامر أى صيغة افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا أنها مجازى فى الندب أم حقيقة فيه كالإيجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا) وكذا (المباح) أى الأصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به أى من أجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طابه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الإلزام أو لا

لعدم عجزه فى الحالة الأخرى قاله السكال (قوله وقال الامام الرازى الخ) هذا القول موافق لما قبله فى الحائض والمرضى ومخالف للاول لأنه يقول الشهر الحاضر لا يجب لا بنفسه ولا بطريق البدل ويمكن أن يقال يمثل قول الامام فى المريض لأن عذره كالمسافر وهو المشقة إلا أن يفرض فى مريض يقضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح ومهوان كان حراما (قوله أحد الشهرين) فيخطب حال سفره بالأحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المخبر بخلاف ما قبله فانه يخاطب برمضان وجواز التأخير للعدر (قوله دون المعنى) أى فلا ثمرة له وفيه أنه ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء والقضاء فى التوبة ونوقش (قوله أى مسمى بذلك حقيقة) اشار به إلى أن محل الخلاف كونه يسمى مأمورا به تسمية حقيقة لا كونه متعلق الامر أى صيغة افعال إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على أن امر) كتبت مفككة الحروف للإشارة إلى أن المراد هذه المادة حينا أو جدت فى فعل أو مصدر أو مشتق (قوله كصيغة افعال) ليس التنظير بها فى أنها حقيقة فى الإيجاب بقرينة قوله فيما يأتى سواء قلنا أنها مجازى فى الندب الخ بل التنظير فيها أنما هو فى أمر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لأنه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح أنه مكلف به بمعنى أنه مطلوب بمافيه كلفة وحيث لا خلاف فى المعنى بل الخالف لفظى مباح الخلاف فى تفسير التكليف وإنما تعرض لذلك ولم يكتف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف فى التكليف كترك التعرض للبكر وهو خلاف الاولى اكفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم فى خصوص المندوب ولم يتعمق فى خصوص المكروه وخلاف الاولى (قوله ومن ثم الخ) صريح فى أن تعريف التكليف بما ذكر مرتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع أن الامر بالعكس وهو ما سلمه المصنف والعرضى شرح المختصر وقد يقال أن بينهما تلازما مصححا لترتب كل منهما على الآخر وإن كان الاظهر العكس (قوله وهو أن المندوب) فيه تعرض بضعاف الاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وإن قرله أى الأصح لمجازة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لأن المباح لا دخل له فى العدول عن أحد التعريفين إلى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لأنه لو كان

آخر وهذا أى الخلاف الاول ما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي المباح وأبى بكر الرازى وقال فى حواشى العضمين يجعل امر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مأمورا به ومن جملة الجازم فقط يسمى المندوب مندوبا إليه لا مأمورا أى مطاوعا بطلب جازم ما وإن كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النحاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا أنها مجاز) فأنها صيغة أمر استعملت استعما لا مجازيا بتدبر (قول الشارح أى الأصح ليس مكلفا به) يقضى أنه قيل أنه مكلف به من حيث

ذاته وهو مقتضى قول العبد قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته اه فتعييره باو يفيد أن ما قبله صحيح لإلانه بعيد وتبع العبد في ذلك ابن الحاجب فلعل المصنف تبعهما ووافقه الشارح أولا حيث قال أى الاصح الخ مسأرة له ثم بين بطلانه بقوله وزاد الاستاذ (٢٢٣) الخ فأعاد أن الاستاذ لم يخالف

فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين في البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم بأسرار كلام عباده ( قول الشارح تنميما للاقسام ) ولانه يشبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره ( قول الشارح لانهما مأذون الخ ) به يدفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة والازم ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذى فسر المباح بالتخيير فيه تدبر ( قوله ) ايضا لانهما مأذون فى فعلهما عبارة عن الحاجب المباح ليس بجنس الواجب بل هما نوعان للحكم لانا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا مأذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العبدنى شرح قوله مأذون الخ قالوا المأذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد

( خلافا للقاضى ) أبى بكر الباقى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل للخلاف الاول مكلف بها كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث اعتقاد اباحته تنميما للاقسام والافغيره مثله فى وجوب الاعتقاد ( والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب ) وقيل انه جنس له لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء

المباح مكلفا به ماصح ان التكليف الزام مافيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتقاد وهو واجب فيكون ملزوما به فيدخل من هذه الحيثية ( قوله ) خلافا للقاضى أبى بكر ) قال امام الحرمين فى البرهان فاما التكليف فقد قال القاضى أبو بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة فاجتمعتا فالتى الداء الى مافيه كلفة وعد الامر على الذنب والنهى عن الكراهة من التكليف والاوجه عندنا فى معناه انه الزام مافيه كلفة فان التكليف يشتر بطريق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والذنب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة فى عبارة نعم الشرع يجمع الواجب والذنب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يجتنبى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ رحمه الله انهما من التكليف وهى هوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحة الذى ذكره رد الكلام الى الواجب وهو معدوم من التكليف وهو موافق عليه ه فان قيل هل تدبر الاباحة من الشرع قلنا نعم هى معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها اه بلفظه ( قوله ) كالواجب والحرام ذكرهما وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول يرجع الى الاربعة الاشارة بقوله ( قوله ) تنميما للاقسام متعلق بقوله زاد او بقوله لقال وقوله وإلاى وان لم نقل ان زيادته لتتميم الاقسام فلا يصح ذكره لان غير مثله فى وجوب الاعتقاد ( قوله ) ان المباح ليس بجنس للواجب بل هو نوعان لجنس وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى فهما مفهومان متباينان كالانسان والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الاخر فلو كان جنسا له اوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الانسان ( قوله ) لانهما مأذون فى فعلهما افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كل واحد وانما يفيد أن الاباحة قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذى يفيد ه وان المباح يصدق على الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ ( قوله ) بفصل المنع من الترك اى فيكون مندرجاته متمازاه هذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة بيان ( قوله ) قلنا واختص المباح الخ اى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومها حيث وجد فى كل واحد منهما فصل مابين للآخر كانا متباينين تابينا كلياً لا يصدق شئ منهما على الآخر فهما نوعان لفعل المكلف المأذون فيه ( قوله ) على السواء أى حالة كون المباح الواجب سواء فى

زائد وهو أنه غير مأذون فى تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما مأذون فيهما الخ إذ مداه لانهما حاصل فيهما المأذون فى الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثانى فاندفع ما فى الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع فى المباح بمعنى المخبر فى فعله وتركه ( قوله ) على السواء يصح ان يرجع الاذن فى الترك أى مستويا مع الاذن فى الفعل

(قول الشارح فلا خلاف في المعنى) تفرع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبیان المراد) لان المقادير دليل الكعبی (قول الشارح وما يتحقق بالشئ الخ) هتأما به يتم دليل الكعبی وإن كان مذكوراً في كلامه جواباً لسؤال فان أصل دليله السكوت وترك القذف وتركه واجب فالسكوت واجب وما لا يتم الخ فالعصاة كانت جواب ما يقال السكوت ليس الترك بل الترك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أورد على الكعبی أنه لا يلزم (٢٢٤) من وجوب شئ وجوب ما يحصل به إذا تعددت أمور كل منها يحصل له وليس هذا

التراما لانه واجب محير لان الخير لابد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلا ويرد بان احدها يتم به الواجب قطعاً وما يتم به الواجب واجب وفيه أنه إن اراد بالواجب ما يتعلق به إيجاب الشارع فممنوع وإن اراد به أنه لابد منه لاجل تحصيل الواجب فسلم لكن لا يفيد إذ الكلام في الواجب شرعاً وهو ما يتعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضاً انا لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به في الله والى الكف عن شئ يقتضى ان يقصد وأن يخطر ذلك الشئ بالبال فمن لم يقصد الكف عن شئ وفعل مباح مثلاً ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بترك الحرام الذي هو الواجب وإن كان غير آثم

اختصاص كل بقيد أحوال من الأذن في الترك أى حاله كونه مساوياً للاذن في الفعل (قوله فلا خلاف في المعنى) تفرع على مجموع تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى المأذون فيه جنس الواجب واما معنى الخير في فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنس له لان مفهوم التغيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتبر فيه منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس في نوعه فلو كان جنس له للزم اجتماع التعضين وحينئذ فللمباح استعمالاً فلا يتوارد القولان على محل واحد وما قاله الناصر ان الخلاف وأورد على المباح معنى الخير في فعله وتركه وانه لا معنى له غيره معارض بما قاله القرافي في شرح المحصول وفسر التابحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمنذور بالمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإنما فسرهما بمستوى الطرفين المتناخرون نعم اعترضه بأن ما قاله الشارح ينضى إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح مترجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الاول موافقاً للشهور ولا يخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير له الذى الثانى (قوله من حيث هو) أى من حيث هو مباح لان حيث لا تضاعف إلا إلى الجمل و اعترض بأنه يوهم تقيد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللاتن ان يقول وانه غير مأمور به اى من حيث هو فالخالف لفظى كالتى قبلها تنبيهاً بالفاء وأى على وجه كونه لفظياً مع إضافة كون الخلاف فى التى قبلها ايضاً لفظياً وأجاب سم بان هذا الإيهام مندفق بقول المصنف والخالف لفظى فانه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيان منه لمرادهم اه وقد يقال أن الحية الاطلاق فلا يرشدنى (قوله أى واجب) فسر المأمور به بالواجب مع ان المأمور به اعم من الواجب والمنذور لان الواجب هو الذى يتجه دليل الكعبى (واعلم) أن دليل الكعبى المنقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنه لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شئ يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بأنه لا يلزم من وجوب الشئ وجوب المعين الذى يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لا يمكن ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب الخير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح وغيره ما يتحقق فيه ذلك اترك كذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لان من حيث

لعدم فعل المنهى عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف خصوصه في بحث تكليف الغافل وأما ما قيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلاً فالواجب لا يقارن ففيه أنه لا يتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمع ان مقال الكعبى أن دليلنا قطعى في تأويل الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه ايضاً أن الصلاة حرام إذا تركها واجب قال ابن الحاجب وهو يلزمه باعتبار الجنتين (قوله وأراد بالواجب الخير) عرفت ما في هذه العاشية بتماها ما سبق فلا نعيده إلا أن قوله لا يفتقر الخ كالذى قبله اشتباه لان ذلك التوقف

لأثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو أن كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجب الباح ولا يوجب تركه فأنتم (قول) المصنف والخلف لفظي) أي لو صححت مقالة الكعبي فغيره لا يخالفه فيما إذا قيل أن يقول المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره أن يقول أنه واجب نظرا للمعارض فجعل الخلف لفظيا وإن غيره لا يخالفه مبنى على (٢٣٥) فرض الصحة ولا نقض تقدم بطلان مقالة الكعبي فكيف يوافق

غيره **مدير** (قول المصنف أيضا والخلف لفظي) ومعنى الأصح حينئذ أن التعبير المبنى عليه الأصح هو الأوفق بالنظر فإن الكلام في المباح من حيث ما يعرض فإن النظر حينئذ ليس في المباح من حيث هو مباح وكذلك كون معنى المباح مستوي الطرفين أولى من كونه لما دون لأن ذلك هو الجامع للمانع دون غيره وعلى هذا القياس فإن قلت المباح من حيث هو لا يتأتى القول فيه بأنه واجب أو جائز فإن المطلق من حيث هو مطلق لا يكون مقيدا وكل من القولين يفيد بقيد أما بحسب ذاته أو بحسب ما يعرض قلت المراد بالحجية بيان لملاحظ القول الأصح لا الإطلاق الذي هو قيد في محل الخلاف ولا التقييد كذلك فأنتم (قول المصنف وإن الإباحة حكم شرعي) قيل أنه مكرر مع ما تقدم في قوله ولا حكم قبل الشرع خلافا للتعزلة وقوله

المكروه (والخلف لفظي) أي أراجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلا يخالف غيره من أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام وهو غيره لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الأصح (أن الإباحة حكم شرعي) إذ هي التخيير بين الفعل والترك

خصوصا ويرد عليه أن المحرم يجب أن يكون واحدا من أمور معينة لا يقال يكفي التعيين النوعي وهو حاصل يكون نهو اجبا أو مندوبا أو مباحا فلنا بل في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصرم والاعتاق مثلا إذ لا يكفي مجرد اعتباري من الأعراض العامة والشارح رحمه الله لما رأى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الأسلوب الذي ذكره ثم أنه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تتوقف عليها الأولى أن كل مباح يتحقق بترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة ما يتحقق به الشيء لا يتم إلا به وأما قوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهو الكبري فظم القياس على ما قرره هكذا المباح شيء لا يتم الواجب إلا به وكل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله المكروه) فإنه مأمور به من حيث أنه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمنسوب بالأولى قالوا ويتحقق بالحرام أيضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة في أرض موصوبة وفي كرم الحرام المتلبس به ذاهبتين توقف لما فيه من التهاوت فإنه يتضمن حينئذ طلب فعل ومنع وليس كالصلاة في الأرض الموصوبة فالأولى أن يقال أن درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الأول وسيلة لدفع الثاني وكقابلة الاجنية ترك الزنا بها مثلا في دفع أشد الضررين بأخفهما ويبقى النظر فيما إذا تساوى أو اجابوا عن هذا الدليل بأجوبة منها أننا لنسلم أن كل مباح يتحقق بترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي أن يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فلم يقصد الكف عن شيء موفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجب منه كف فلا يكون أنيا بترك الحرام الواجب وإن كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام موفعل المباح أو غيره غير لازم وأن اجتماعا فالواجب الكف لا يما يقارنه من مباح وغيره منها أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الإجماع فلا يسمعان للإجماع على أن المباح والواجب قسمان متباينان وأن الأول جائز والترك دون الثاني ومنها أننا لنسلم أن ما هو ترك الحرام يكون واجبا أو مباحا أو مباحا إذا أحدهما فعله وذم تاركه فالفعل الذي زعمت أنه فعل المباح وترك الحرام أن قصده به التبع فلا نسلم أنه فعل المباح لأن المباح لا يحمد فاعله وهذا يحمد فاعله وهو قريب من الأول (قوله والخلف لفظي) ظاهر تقرير الشارح أنه راجع للخلف بين الكعبي وغيره وإن كون الخلف الذي قبله لفظيا بما أفاده الشارح وكان مستنده في ذلك كون المصنف أشار في شرح المختصر إلى أن الخلف لفظي في مسألة الكعبي ولم يتعرض لمثل ذلك في التي قبلها والأولى حل الخلاف في عبارة المصنف على الخلاف في كل من المستقلين لأنه أكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله السكالي (قوله قد صرح) أي في بعض كتبه (قوله كما أشار إليه المصنف) من هنا أخذ سم جوابه عن بحث السكالي السابق وعلى هذا يمكن التعبير بالأصح بمعنى الأولى ولا إذا كان الخلاف لفظيا لخلاف في المعنى (قوله إذ هي التخيير بين الفعل والترك) أشار به مع قوله في تعاميل مقابل الأصح بقوله إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف في تفسير الإباحة وهذا يظهر أن القولين لم

(٢٩ - عطار - أول) أن الخلاف السابق ليس مبنيا على تفسير الإباحة إذ هي على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم مما مر إذ الكلام هناك في ثبوت الأحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكا عند الشارع وأما هذا الخلاف فهو مبنى على الخلاف في تفسير الإباحة ولهذا اختصت الإباحة هنا من بين الأحكام إذ لم يقع خلاف في تفسير باقي الأحكام

فان دفع البحث بلا نكف ه ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف في مفهوم لفظ الاباحة في عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكماً شرعياً وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعاً بقاؤه السعد في حاشية العصديه يعلم أن الخلاف وارد على شيء واحد فلا يكون لفظياً فان نظر إلى الظاهر من أن الخلاف في أنها حكم شرعي أو لا كان لفظياً وكذلك مسألة المباح ليس بجنس للواجب والشارح ترك البيان هنا إحالة على ما هناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت ما فيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجوداً خارجياً إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهني والإلزام بعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجوداً أنه متعلق بكتاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلاً مطابقاً لماهية نوعه بان يكون عينه في الوجود (قول الشارح الذى كان في ضمن وجوبه) لأن الجواز عبارة عن الإذن في الفعل مع الإذن (٢٣٦) في الترك والإذن الاول في ضمن الوجوب دال عليه دليلاً بلا معارض فيه فيبقى

المترقب وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لإذهي انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخه وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان في ضمن وجوبه من الإذن في الفعل بما يقوم به من الإذن في الترك الذى خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو التدب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاول إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقي بمقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستصحاب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن

بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكنه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شيء يقوم به وهو الإذن في الترك المتحقق في أى فرد ماعدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلفه هذا بخصوصه لأنه ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى إرادة أنه بقى الإذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الاول إذ كل منهما صالح لأن يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج لإذهو متناول لكل واحد ما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو

يتوارد على محل واحد فلا خلاف في المعنى فلو أخرج المصنف قوله هو الحاشية لفظي عن هذه المسئلة ليعود إليها أيضاً كان أولى (قوله إذ هي انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لأنه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفي أنها حكم شرعي ولذلك قيل الخلاف لفظي هنا أيضاً وأورد الناصر على التعريف أنه يشمل المكروه وأجاب سم بان المراد بالحرج ما يشمل اللوم وأورد أيضاً أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بانه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) أى مع عدم بيان ما نسخ إليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا قوام) أى تحقق ضرورة انتفاء المعلول لا انتفاء علته لأن الفصل علة لوجود حصصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجرداً عن الفصل وقد قال في شرح المطالع كرن الفصل علة لخصصة النوع مما لا شك فيه لأن الجنس إنما يتخصص بمقارنة الفصل فالمرتب الفصل لا يصير حصصة (قوله للجنس) وهو الإذن في الفعل فانه قدر مشترك بين الإيجاب والتدب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الائتم فلا بد من بحث الناصر بان عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمول الجواز له وحاصل رده أن الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم الائتم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في التفسير وأيسر مقابلاً لقوله بقى الجواز وبأن مقابله في قوله هو قال الغزالي (قوله ينتفى الطلب) بناء على أن النفي ينصب على القيد والمفيد معاً وإن كان خلاف الغالب من انصابه على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على أن الغالب انصب النفي على القيد (قوله كان لم يكن) أى كان لم يوجد وجوب (قوله

التدب أو الكراهة) قد قرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والقرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل قاتل (قوله لاستحالة وجوده) أى عارفاً (قوله بناء على أنه علة له) أى بحصه في العقل ويجعله مطابقاً تمام ماهية النوع بحيث يمكن كونه باقياً مدلولاً عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والفرض خلافه) لفرض أنه بقى مدلولاً عليه بدليل الوجوب (قوله وأجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك في مناقضة الكراهة للنسخ تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقي الخ) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في التفسير وليس مقابلاً لقوله بقى الجواز بل مقابله في قوله هو قال الغزالي الخ (قوله الشارح يجعله كأن لم يكن) أى لأن

الوجوب ماهية في النسخ ترتفع ولا قيود هنا حتى ينظر إليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لاعتلاله مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله أي بعد البعثة فاندفع ما يتوهم من انه جار على طريق الاعتراض وبعبارة أخرى لكون الفعل مضرة أي مع النهي العام عن المضرة نحو لاضرر ولا ضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم ما في الارض كما مرفليس قولاً بالحسن والقيح تدبر (مسئلة قول المصنف الامر بواحد منهم الخ) قيل المراد الامر اللفظي لا النفسي لانه لايجاب فيتجد المرضوع والمحمول وأوجب بانه لا مانع ولا اتحاد لان الايجاب لواحد منهم يمكن ان يوجب احدهما معينا او الكل فيكون تعلقه باحدهما ظاهر او حيث يتبدل محل فيكون المعنى حيث تدبر واجبا واحدا لبعيته ظاهر او يوجبهما واقفا فتدبر وأقول لاحاجة إلى ذلك بل الايجاب في الظاهر تعلق بذات الواحد غير (٢٢٧) المعين لكن لما لم يصح لان الواجب لا بد ان يكون معينا قالوا

ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحيث تدبر فالمعنى الايجاب المتعلق بذات الواحد غير المعين ظاهرا هو في الحقيقة إيجاب القدر المشترك تدبر (قول الشارح معنية) احتجز به عما إذا كانت غير معنية فانه تكليف مالا يطاق (قول المصنف يوجب واحدا لبعيته) قيل مفهوم واحد لبعيته معين في نفسه والايهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يراد الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين اه وهو في العوض إلا أنه ترك بعضه وهو ما يدعى أن غير المعين يستحيل وقوعه وبعبارة

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) منهم (من اشياء) معينة كما في كفارة اليمين فان في ايها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لابعيته) وهو القدر المشترك

لما كان قبله) أي قبل الوجوب (قول من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعي والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتان قبل ورود الشرع كما تقول له المعترلة ولا ينافيه ما بعده لانه حكمة الحكم لاعتلاله مثبتة له كما يقول المعترلة (قوله الامر بواحد) في ان الامر بواحد معناه هنا ايجابا فيتجد المحمول والموضوع وذلك مانع من الحل والجواب انه يحتمل الامر على اللفظي بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص ما في الناصر وقال سم يصح ان يحتمل فيهما على اللفظي أو النفسي لكن الاول وحسب الظاهر والثاني بحسب الواقع أي الامر بواحد منهم ظاهرا يوجب واحدا لبعيته في الواقع وقوله يوجب لابعين الحمل على اللفظي لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه ثبت أو يستلزم اه وفيه انه لا معنى للظاهر إلا الامر اللفظي ولا الواقع إلا الامر النفسي فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله منهم) أي في الظاهر فيجاءع الاقوال الاتية (قوله من اشياء معينة) أي بنوعها كما في خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارح اعتمد هذا العباد وتصدق هذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية ولا فالقلا واما الواقعة من الشارع انما تعلقت بالواقع وتخصه انما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر بعينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بامر منهم من امور مبهمه لانه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل قال الزركشي موضوع المسئلة إذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستجبي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتجمع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجواب في جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقيدها بذلك من حيث الخلاه في أصاها واما من حيث ما يرتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وما ذكرناه الوجه من عدم التقيده الذي يظهر انه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو امور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا ولا وجه للفرق بينهما (قوله كما في كفارة اليمين) ومثله تخيير المستجبي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتجمع والقران وغير ذلك (قوله تقديرا) أي معنى فانها وان كانت خيرا فالعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الامر ومثل هذا الايجاب والتدبر وكذا يقال في الكراهة في مسألة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

في الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل في ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة وتعيينه وإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لانه لا يتعين ولا يتميز له في الذهن أو كلف بايقاعه غير معين في الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) اعلم أن الواجب والخبر فيه أحد الامور لكن ما صدق عليه أحد الامور في الواجب منهم وفي الخبر معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع في فهم ولا لجاز تركه وهو ترك الكل بل في كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخيير يبنى اتحاد متعلق الوجوب والتخيير بحسب الذات كما إذا اوجب احد الامر المعينين وحرر احد ذينك الامرين المعينين فان كلا من الواجب والحرام احد الامرين ولا يلزم فيه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمه لان تعدد ما صدق عليه احد الامرين عند تعلق الوجوب والحرمه يبنى اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتجد

متعلق الوجوب والتخير بالذات وكان التخيير بين واجب هو أحد المعينات من حيث أنه أحدهما مبهم وبين غير واجب هو أحدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم من ارتفاع حقيقة الوجوب لأن هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الإطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الاتيان بمعين آخر وهذا يتدفع ما قاله المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهما لكان التخيير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهما فالواجب والتخيير فيه أن تعدد الزم التخيير بين واجب غير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب إذ للكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير ويترك لعدم الوجوب وذلك كما نقول صل أو كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان كذا حققه العضد وأوجه السعدو قال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمرا لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أحدها وأجرت لك ترك أحدها وليس هذا إلا إيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جائز لك ترك الباقي وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب (٢٢٨) على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك أخرى وليس التخيير

### بينها في ضمن أى معين منها

شامل للتواطىء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه إذا تم من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطىء بقوله أعق هذا العبد أو ذلك العبد فهو أمر فرضي كما قدمنا وإلا فإورد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصران المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحدا منه اه وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفاعن الظاهر ما يتدفع به هذا الاشكال وإشكال آخر وهو أن الواحدا هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقتها للحقيقة الذهنية لا باعتبار جازئيته وورده العلامة الشيرازي بأنه ينبغي كون الواجب هو المشترك بل الأجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الافراد المستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أى معين الخ وحاصله أن مفهوم واحدا لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أحدها وأجرت لك ترك أحدها وليس هذا إلا إيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى متمنا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم لا يخفى أن مفهوم واحدا لا بعينه في نفسه معين والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد

بين واجب وغير واجب هذا المعنى متمنا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل أن الذي وجب وهو المهم لم يتخير فيه والتخيير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لأنه لم يوجب معينا وإن كان يتبادر به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعددا مصادق عليه أحدها إذ تعلق به الوجوب أو التخيير بأي كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كالأمرين أو واجب واحدا

فإن معناه أيها فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز الاشكال وإنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذي بينه هو أن الذي وجب وهو الواحد المهم اعنى هذا المفهوم الكلي لم يتخير فيه إلا يجوز تركه البتة والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتبادر به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب التخيير أنه خير في نفس ذلك الواجب كإتيان إلى القيم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خيري أفراده ولقد أشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينهما إلى الإبهام في الواجب وبقوله في ضمن أى معين إلى التعيين في خير فيهم أن القدر المشترك بينهما اعنى ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بأنه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد هو تخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب فإنه يلزم عليه ذلك وهو لازم أيضا على ما ذهب إليه السيدو يلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للمكلفين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله) لا بالشخص كاعتق هذا) أو هذا الآن أو الأمر الواقعه من الشارع ليست إلا في المشكك دون المتواطىء. لأن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة وأعلم أن هذه المسئلة بالأقوال التي ذكرها المصنف لا بد أن لا يكون التخيير فيها بين أصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وإن أتى الجمع بين الشيتين أو الأشياء المخير فيها كانوا كالكسفرة فإن كلاليس بدلا ولا فرعا بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس في ذلك تخيير



عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتبع والقران فانه لا يتاقى الجع كذا ذكره بعضهم لكن في العضد الردي من قال بوجوب السكك بان الاجماع على وجوب تزويج احد الكفان الخاطين فلو وجب السكك لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقييد بان يتاقى الجع والامساك به هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بيننا في ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا يبينه قدره مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو امر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أو جبت عليك أخذها وأجرت (٢٣٩) لك ترك أخذها وليس هذا الايجاب والتخير

بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتبع والقران فانه لا يتاقى الجع كذا ذكره بعضهم لكن في العضد الردي من قال بوجوب السكك بان الاجماع على وجوب تزويج احد الكفان الخاطين فلو وجب السكك لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقييد بان يتاقى الجع والامساك به هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بيننا في ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا يبينه قدره مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو امر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أو جبت عليك أخذها وأجرت (٢٣٩) لك ترك أخذها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس إلى السكك في نفسه بل معناه ان اياها فلت جازته ترك الباقي فليس شئ معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذلك وليس التخيير بين الواجب وغيره بهذا المعنى متمتعاً وقدر تمام هذا قدبر (قوله ان الواجب ذات الواحد) أى كما قاله ابن الحاجب وليس كذلك لزوم أن يكون المكلف به غير معين (قوله سواء كان متواطئاً) يبنى ان يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع او من هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيداً او بكرافته نفاذ فيامر ثم انه ليس فيما ورد متواطئاً فاما ان تجزى ما تعلق بنوع أو شخص او متمتعاً ولا وجه للفرقة تدبر (قوله امر مجزئيه) فالمطلوب هو الواحد

لانه المأمور به (وقيل) بوجوب (السكك) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويستقط) السكك الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب السكك المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله لانه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها وفي صيغة الحصر اشارة للرد بنحو ابن الحاجب في قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ما تقدم (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال في البرهان نقل اصحاب المعالات عن ابى هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ايلا في التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاره انه نسبة الخصم إلى الخيف في العبارة فان اباهاشم اعترف بان تارك الحلال لا يائمه انهم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعاً ثبت له ثواب واجبات ويقع الامثال بواحدة فلا يلقى مع هذا اوصاف الحلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند الحشمية ان ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها الا وهي لو فرضت واقعة للكتاب واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنوى بانظر لظاهر مقالتهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على السكك وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله ويعاقب بتركها) لم يقبل ههنا عن قبح كفا له فيما سياتى لانه يصدر تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بتخلف العقاب (قوله لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول السكك والسقوط بواحد واعتراضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه اشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسئلة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم في التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله ان سلم ذلك) أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفي ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه تنزلاً لا يستلزم المطلوب وهو وجوب السكك المرتب عليه ما ذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله لا يلزم منه وجوب السكك) لجواز ان يكون وجوبها بدلياً (قوله ما ذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

الوجود الجزئى باعتبار مطابقة الحقيقة الذهنية باعتبار جزئيته وفيه انه يتاقى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل بوجوب السكك مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف يبين ما قبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر الخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أى الحسن لهذا القول بانه لا يجوز الاخلاص بجميعها ولا يجب الاتيان بهو المكلف ان يتخار اياً ما كان فهو بغيره مذهب أهل السنة والخلف لفظى لانهم إنما قالوا بوجوب السكك بهذا المعنى فراراً من القول بوجوب واحد منهم لان العقل

لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتفويض وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع ( قول المصنف مدين عند الله ) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديق لانسوري إذ ذوات الاشياء المخير فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذراتها لا يفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعل غيره لعذر المكلف بأنه لا اطلاع له على الغيب وأما القول الآتي فعناه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لا يختلف باختلاف المكلفين دون الثاني هكذا يؤخذ من العضد خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريع ما قبله نعم في منهاج البيضاوي وشرحه للصفوى انه من تفاريع الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى ( ٢٣٠ ) دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير

في ذلك واحد منها (معين) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الأمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها ( سقط ) الواجب بفعل ذلك الغير لان الأمر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الأمر المأمور به أن يكون معيناً عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متميزاً عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهمة عن غيره من حيث تعيينها (وقيل هو) اي الواجب في ذلك (ما يختاره المكلف) للفعل

( قوله في ذلك ) أي أن الأمر بواحد من أشياء معينة ( قوله معين عند الله ) أي ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه في القول الآتي ( قوله إذ يجب أن يعلم الأمر الخ ) إشارة لقياس إقتراي من الشكل الاول هكذا الواجب شيء يلزم أن يعلمه الأمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معيناً عنده اشارة للضرورة بقوله إذ يجب ان يعلم الخ وليايتها بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لا يلزم الخ منع للكبرى وقوله بل يكفي بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب ان يعلم الخ أن المراد العلم التصوري أي تصور ذات الشيء المأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء المخير بها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقي اي العلم بالمأمور به من حيث انه مأمور به بان يعلم الأمر الواجب حسبا اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه وتعلق علمه سبحانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب المخير لا يوجب وجوب ذلك المفعل عينا على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو احدها ويحصل به الامتنان (قوله فذاك) أي فذاك هو المطلوب أو ظاهر (قوله لان الأمر في الظاهر) أي ولا اطلاع للمكلف على مافي نفس الامر ( قوله أن يكون معيناً عنده ) بل العلم به يتبع الامر به ( قوله عن غيره ) أي عن غيره المبهمة او عن غير احد المعينات المبهمة وقوله على قولنا اي ان الواجب واحد لا بعينه وقوله من حيث تعيينها متعلق بتعيين الضمير للمعينات اي ان احد المعينات المبهمة متميز من حيث تعيين تلك المعينات التي دار بينها وانحصرت فيها أي لم يخرج عنها وهذا لا ينافي أنه مبهمة من حيث عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال (قوله أي الواجب في ذلك) الاوضح أن يقول أي ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ما قبله وهو ان الواجب معين عند الله كما

يجوز به وثبت اتفاقاً في الكفارة فالتنقيح التعيين فنعم اقدمه ذلك الدليل القاطع ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يحصل أن يبين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لا اختيار للمكلف تأثير في تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لانتفاء التعيين بانتفاء اختياره اهـ لكن قد علمت أن العضد ومثله ابن الحاجب على أنهم ما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهمة من أمور معينة مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو

ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالأخر اهـ ( قوله فانه ان لم يجب العلم ) أي لو فرض جواز اهـ كما هو مبنى كلام العلامة والأفجواز حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدي إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تأمل ( قول الشارح بل يكفي الخ ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبا اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه فانه العضد ( قول الشارح لقيز أحد المعينات ) فيه اشارة إلى الفرق بين ما تعلق به الوجوب وما تعلق به التخيير بأن الاول مبهمة والثاني معين وقد مر وقوله من حيث تعيينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بأنه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العضد المتقدم ( قول الشارح بان يفعله ) تصوير للاختيار فعنا هو أن يوقعه لا مجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعله كما في العضد

( قول الشارح دون غيره ) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر ( قوله محل نظر ) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المذلة لا يقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله بادراكه المصلحة والمفسدة فلا بد أن يكون معينا عنده اذ لا تدرك في المبهم وكذلك كون الثاني من تقاريع الاول يدل على ذلك قطعا كما تقدم نعم كونه من تقاريعه لا يقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام ( ٢٣١ ) لم يدع ذلك فقدر ( قول الشارح للاتفاق الخ ) لتعليل لان

الواجب ما يفعل وعبرة العبد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا وغيره الشارح الى ماترى لفساد ظاهره فان الاتفاق ليس على أن ما يفعل هو الواجب لما فاته الا قول قبله بل على

الخروج عن العدة باى مفعول منها ( قول الشارح للقطع باستواء المكلفين ) اشارة الى أن هذا الحكم قطعى ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المتعقد على عدم تفاوتهم في ذلك والنص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لكن كلاهما قابل للنسب فالاولى الاول فتأمل ( قوله لا أن الفعل هو الذى أوجبه الخ ) فيه طرف منافاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر ( قوله فان الاخير منها الخ ) قال الصفوى في شرح المنهاج قول التراجم هو الثالث والرابع من تقاريعه كما تقدم نقله ( قوله فلا

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عدة الواجب باى منها يفعل ه فلنا الخروج به عن عدة الواجب لكونه أحدها بالخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفي إيجاب واحد لا بعينه كسفيهم تحريم واحد لا بعينه كإسيان لما قالوا من أن تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو ترده من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها في المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب النخير لتخيير المكلف في الخروج عن عدة الواجب باى من الاشياء بفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا ( فان فعل ) المكلف

يفيده كلام المعتدل لكن الشارح فسر الضمير بذلك لموافقة نظيره قبله فظاهر صنيعه والمصنف ككثير انه ليس من تقاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تقاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم ( قوله من أى واحد منها ) بيان لما يختاره المكلف ( قوله بان يفعله ) تفسير لاختيار بعضها للفعل بفعله يظهر وجوبه ( قوله وان اختلف الخ ) حال من قوله ما يختاره المكلف اى وان لم اختلف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك ( قوله للاتفاق الخ ) لتعليل للفعل بان الواجب هو ما يختاره المكلف ( قوله لكونه أحدها ) اى لا لكونه صار واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيقا لمذعنا ( قوله بالخصوصه ) اى كونه مختارا للمكلف ( قوله والاقوال غير الاول ) قال الكمال القول الاخير وهو القول بان معينه عند الله هو ما يختاره المكلف يسمى قول التراجم لما في المحصول انه قول ينسبه صحابنا الى المعتزلة وينسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان من اصحابنا مع جلالة قدره قد حكاها عن بعض الاصوليين فكيف يشكر وقدم المصنف في شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله ( قوله لما قالوا ) علة لنفي إيجاب واحد لا بعينه وتحريم واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الخ نشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفي إيجاب الخ وقوله لما في فعله الخ خبران وهو نشر على ترتيب اللف من قوله له تحريم الشيء أو إيجابه ( قوله وانما يدركها في المعين ) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يتتبع تحريم واحد منها لا بعينه اذ يترك اى واحد منها تندفع المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه ( قوله بالواجب النخير ) ليس المراد انه يخير فيه نفسه لانه لا تخيير فيه بل في افراده يشير لذلك قول الشارح لتخيير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخيير فيه من وصف الشيء بوصف متعلقه فهو مجاز عقلى ( قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا ) اى اهل السنن وانما الواجب واحد لا بعينه ( قوله على قولنا ) اى من أن الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كما في شرح المنهاج ( قوله فان فعل المكلف الخ )

يتمتع تحريم واحد فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا بعينه غاية أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لانه ترك الواحد بل ترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعد المصلحة تدرك في الكل لا فيما عدا واحد مبهم فلا يخلص الا بابطال الحسن والقبح ( قول الشارح على قولنا ) الاول أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبني على قولنا هو ان الواجب ما اذا فعل الكل وقوله هو أحدها لا بعينه ( والعلو عوض له من إيقاعه في ضمن المعين ( قول المصنف قليل الواجب ) حكاها ومقابله يقلل اشارة لضعفهما بما سبق له

الشارح في التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتباً باذناً بالاذن يثاب عليه على أعلاها فلا شيء على المصنف والشارح تدبر (قول الشارح اخذ من حديث) اي اخذاً (٢٣٢) منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نفى رمضان مع فرضه في قياسه عليه نفى

على قولنا (الكل) وفيها اعلناوا باوعقابوا واذن كذلك (فقبل الواجب) أي المثاب عليه هو الواجب الذي هو كتاب سبعين مندوباً اخذ من حديث رواد بن خزيمة والبيهقي في شعب اليمان (أعلاه) ثواباً لانه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً ومربياً

هذا لما يتأتى فيما يمكن فيه ذلك كخسائل الكفارة بخلافه في غيره كإي القرآن والافراد والتمتع في الحج ومثله ما إذا استعجماعة للامامة العظمى بعد موت الامام فانه يجب على المكلفين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله) على قولنا الاول في تدعيمه على قوله فان فعل الكل بان يقرأ فلي فعل قولنا ان فعل الكل او يؤخره بعد قوله فقبل الواجب الخ لان الجنب على قولنا هو كركن الواجب ماذا لا فعل الكل (قوله) اعلا ثواباً اي كما في كفارة اليمين فان فيها اعلا ثواباً وهو العتق واعلا عتقاً باو هو تركه فان الله تعالى لو عاقب بترك الحاصل الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق إذ العتق عليه أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطعام ثواباً من حيث فعله وعقاباً من حيث تركه (قوله كذلك) اي ثواباً وعقاباً (قوله أي المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس اعلاها وانما هو احداهما والعلو عارض له ككونه أكثر نفعاً أو متدياً (قوله اخذ من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعاً في فضل شهر رمضان من تقرب فيه بمصلحة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة في غيره قال امام الحرمين في النهاية قابل للفعل فيه بالفرض في غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضاً في غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على الفعل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلاني انه حديث ضعيف وضاع ما ذكره في النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والفعل الواقعيين في غيره فلا فكلان الاول للشارح أن يقول واستانسوا في ذلك بحديث الخ كاعبر به والنووي حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوباً ولا نقول له اخذاً بعد جزمه بقوله الذي هو الخ وهو صحيح الحديث أو حسنه ونقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل في فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتاج بالحديث الضعيف فيه وكذلك في تعبير الشارح بقوله اخذنا مقتضى ذلك صحة الحديث او ضعفه وقد كان يكتفي الشارح ان يقول الذي هو أي ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القديس وما تقرب إلى عبدي بشئ ما أحب إلى مما افترضته عليه (قوله لا يثيب عليه ثواب الواجب) أي ثواب الاكل ولا تقاها له جار فيها لو اقتصر على غير الاعلا إذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه في الاعلا اكل منه في غيره (قوله او مربياً) ظاهره لو كان المتأخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهره وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا لما كان ارجح واكمل كان تعلق الواجب به اتم فينظر اليه في اداء الواجب حيث وجد وان تأخر في غاية التفاوت لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا بقيتنا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما في نفس الامر وهو ترتيب الثواب على الاعلا متلاً على غيره فما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصر يتعدى بنفسه كما هنا وكما في قوله تعالى ثم لم ينقصوكم شيئاً ويلزم كافي نقص المال ينقص وفي المتعدى لغة اخرى ادون

غيره مع فرضه وتذكير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معاً او مرتباً) هاتان صورتان وفي الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معاً او مرتباً فهذه ثلاثة في المطوق وسيأتي مثلاً في المهور أعني ما اذا تساوت فصور للطريقة التي حكاه المصنف منطوقاً ومفهوماً ستة (قول الشارح ثواب الواجب) قيده باحترازاً من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه اخصر وترك ذلك في العقاب لان المندوب لا عقاب عليه (قول الشارح ففعلت معاً) اي او تركت ولا يقال في الترك معاً ولا مرتباً لانه عدم فعل الكل فلذا ترك تدبر (قول الشارح وقيل في المرتب الخ) مقابل للفعل الاول المشتمل على التفصيل بين التفاصل والتساوي وعدم التفصيل بين الملية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التي حكاه المصنف في اربعة من ست وهي صورتا الترك وصورتا الفعل في الملية وتخالفا في اثنين وهما صورتا الفعل في

الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التي حكاه المصنف تفصل بين التفاوت والتساوي لابين الملية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضاً لضعفه الماخوذ من التقطيع الاتي ايضاً تدبر (قول

الصارح وثاب ثواب المندوب) أي دليل آخر لان الامر بالمهم لا يدل على ندبه غيره وهذا متعلق بالقولين في الثواب وهو قول المتن ومقابلة (قول الشارح وهذا كله) أي القول بان عمل ثواب الواجب الاعلى او (٢٣٣) الاول او الاحد وعمل العقاب الادنى او

الا حد مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتأدى أى لتأدى الواجب وهو المشترك بها والتحقيق المأخوذ مما تقدم من ان الواجب لا يختلف باختلاف المكلفين ان عمل ثواب الواجب والعقاب احدها ولا نظر الى خصوصية ما وقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيراً فيه والا لاختلف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الاصح الذى التفرع عليه قول الشارح والالكان من تلك الحيثية واجبا) لإذ لا ثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا إذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت انه منها مخير فيه فوجهه الملازمة انه لما ائيب ثواب الواجب على الأعلى علم ان الأعلى واجب والا فلو نظر الى ان الواجب القدر المشترك لما كان ثوابه اعلى اذ القدر المشترك بين الكل لا تفاوت فيه ولا لما كان مشتركا فما قيل ان هذه الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به وحصول

لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقل يعاقب على ادناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت ثواب الواحد والعقاب على واحد منها فقلت معا ومربا وقيل في المرتب الواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره وثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان عمل ثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والالكان من تلك الحيثية واجبا

من الاولى وهو التشديد في القاف في الماضى والمضارع (قوله عن ذلك) أى ثواب الواجب (قوله فقل يعاقب على ادناها) وإن كان مقتضى ثوابه على الاعلا انه يعاقب عليه لكنه لا يعاقب لانه لو فعل الادنى كان آتيا بالواجب ثم انه لم يذكر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلا في ضمن التحقيق الا ترى (قوله ان عوقب) انما قال: لك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيده (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) أى فضم غيره اليه لا يزيد عوقبه (قوله فان تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها اعلا ثوابا (قوله على واحد منها خيرا) ثواب أى على واحد قفلا في الثواب او تركا في العقاب (قوله فقلت معا الخ) أى او تركت ولا يقال تركت معا ومربا لان الترك عدم الاتيان بالشئ ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعمم في الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل في المرتب الخ) هذا مقابل القول الاول المشتغل على التفصيل بين التفاوت والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الاسلام وهذا القول هو الوجه وقال السكاك انه الظاهر الذى يتجه الجزم به وانما عمل النظر فيما اذا فعلت الحاصل كلها معا كان قيل للمكلف وكلت فلانا في الاعتاق وقلانا في الاطعام وفلانا في الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرين بالاخذ فخذوا معا واقرن بذلك قول وكيل العتق انت حر وتصور المعية ايضا مباشرة تامة لجميع وبمباشرة بعض والتوكيل في بعض (قوله وثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لان الامر بالمهم لا يدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذى ذكر ثواب الواجب اعلاها في المتفاوتة واحدها في المتساوية على القول الاول وأولها مطلقا على القول الثانى فقوله وثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) أى ما ذكر من القولين وتفاصيلهما والاثابة ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر ثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه اعلا وأول في الثواب وأدنى في العقاب وقوله الذى يقع صفة لاحدهما وهو الاعلى او الاول وقوله نظر التأدى الخ أى لالكونه هو الواجب لان الواجب واحدا بعينه لا هو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون عمل الثواب الواجب والعقاب احدهما من حيث خصوصه (قوله المأخوذ مما تقدم) أى من قول المصنف يوجب واحد الا بعينه مبنى على عمل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال المخير من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه فنأتى بالاطعام من خصال الكفارة مثلا وصار بفعله متعينا لثواب الواجب لا يثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوصه كونه اطعاما بل من حيث كونه أحد خصال المخير حتى ان الواجب ثوابا فيما لا أتى بخصال المخير كما على الترتيب بقصد الامتثال هو اولها من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه كذا يقال في كل من ثانيا وثالثها ان يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو أحدها الذى تؤدى الواجب بغيره منها لا من حيث خصوصه (قوله والالكان من تلك الحيثية واجبا) أى مع انما وجب من حيث كونه أحدها لا من تلك الحيثية وفيه

( ٣٠ - عطار - اول ) الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص ليس بشئ. إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الإيجاب بخصوصه وتأدى الواجب به بكيفية ان يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتأمل (قول الشارح لا من حيث خصوصه) لان الكلام في مقتضى الامر بواحد

مهم ومقتضاه الثواب على المقدّر المشترك واما خصيصية المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها في الامر بفعل الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح (٢٣٤) رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدائها في التحقيق الآتي في

ضمن قوله انه أى محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث انه أحدها أى لا أعلاها ولا أدناها تدبر (قوله حيث قال الخ) قد عرفت ان كلام الشارح في انه يثاب عليه الثواب الخاص به مقابلة اداء الواجب الذى يتعلق به الامر وهو القدر المشترك وإذا تأملت ذلك وجدت انه لا يخلص عما قاله الشارح تدبر (قوله وان فعلت الخ) هذا شئ زائد على موجب الامر بواحد منهم وليس الكلام الالهى (قول المصنف ويجوز تحريم الخ) كان الاخصر ان لو قال والنهى عن واحد منهم من اشياء معينة كالامر أى فى جميع الأفعال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للعتزلة وعن قوله والنهى على ان هذا الخلاف فى الجواز لافى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة لافى العقاب (قول الشارح) إذا لامانع من ذلك أى فعل الغير لأن المحرم واحد فتحريم واحد لا يبعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالتنبيه (قوله) أى ان النهى لا يبعينه لا يمتثل

ان الملازمة متنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان الواجب الخ) تفرع على التحقيق (قوله فى المرتب) أى فيما إذا إذا انحصار الخير مرتبة (قوله) لا من حيث خصوصه أى خصوص كونه أولها وقفيه وان قيل الواجب أولها فليس المراد به من حيث الأولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث انه أحدها) أى الذى تأدى الواجب بغيره المناسب ان يقول من حيث انه زائد على أحدها لأن تجعل الاضافة للعهد أى من حيث انه أحدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون ان يقول والنهى عن واحد منهم من اشياء معينة بالامر أى فى جميع الأفعال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للعتزلة وعن قوله والنهى على التحريم الكراهة فى الجملة وإلا للعقاب خاص بالحرام (قوله) وهو القدر المشترك فيه ما تقدم بخارجوا (قوله فعل المكلف تركه) أى القدر المشترك (قوله) وله فعله فى غيره لا يقال الكف عن أحد المعينات الذى هو قدر مشترك بينها يقتضى الكف عنها كلها فينتفى الحرام المخير كما قال به القرافى لانا نقول إذا استحضرت تقيد القدر المشترك بينها بكونه فى ضمن أى معين منها ظهر لك ان الاتيان به فى ضمن واحد منها لا ينافى الكف عنه فى ضمن آخر كما أشار الى ذلك بقوله فعل المكلف تركه أى لان القدر المشترك انما يحصل فى ضمن معين (قوله) إذا لامانع من ذلك أى من فعل الغير لان المحرم واحد فتحريم واحد لا يبعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالتنبيه (قوله) أى ان النهى لا يبعينه لا يمتثل (قوله) أى مفسر اذ لو أحد بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينهما فى ضمن أى معين منها (قوله امثالا) قيد الترك بالامثال لان الثواب فيه يتوقف على قصد الامتثال به وان كان الخروج عن عدة النهى حاصلا بمجرد الترك (قوله وعلى الاول) أى ان التحريم لواحد لا يبعينه (قوله)

عن واحد الخ) فيه ترك على المصنف بان الاحسن فى مقابلة الامر النهى لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها) وهى امثالا) أى بان يقصد به الامتثال وقد عرفت الفرق بين المكافىء فى الفعل غير الكف وبين الكف فى بحث الغافل فارجع اليه ان شئت

(قول الشارح والتحقيق)  
 أن ثواب الواجب (الخ)  
 قد عرفت وجه هذا التحقيق  
 فيما مر من أن مافى المصنف  
 مبنى على ما اختاره السيد  
 من الإيجاب والتخيير  
 ليس بالقياس إلى الكل في  
 نفسه بل إلى الأفراد  
 الواقع هو في ضمنها وما  
 ذهب إليه الشارح مبنى  
 على ما اختاره المحقق  
 التفتازاني تبعاً للعصدة  
 من أن الواجب لم يتعلق  
 بمعين وإن ما يتعلق بالمعين  
 هو التخيير وهو الحق  
 الذي لا يلزم عليه التكليف  
 بغير معين ولا اختلاف  
 الواجب باختلاف المكلفين  
 وقد نبهناك عليه فيما مر  
 فتأمل (قول الشارح زيادة  
 على مافى التخيير) أى لإيجاب  
 واحد لابعينه فالمنع  
 المتقدم من حيث أنه إذا  
 قبح واحداً لابعينه قبح الكل  
 وهناك حيث ورود اللغة  
 (قول الشارح كما وردت  
 بالامر) أى فوروده  
 هناك مسلم أما جدلاً أو  
 من غير من مر من المعتزلة  
 ولذا قالوا زيادة على ما في  
 الواجب التخيير تدبر  
 (قول الشارح حيث  
 لم ترد) الأولى أى لم ترد

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها  
 معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك ما يختاره  
 المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الأول أن  
 تركت كلها أمثالا أو فعلا وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فقبل ثواب الواجب  
 والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء  
 أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب  
 الحرام به ويثاب ثواب المدبوع على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب ولتحقيق  
 أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب  
 في المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المدبوع على ترك كل من غير ما يتأدى  
 بتركه الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على مافى التخيير من طرف المعتزلة (لم  
 ترد به) أى بتحريم ما ذكر (ال لغة) حيث لم ترد بطريقة من النهي عن واحد منهم من أشياء  
 معينة كما وردت بالامر بواحد منهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا قطع منهم أئماً أو كفوراً  
 نهى عن طاعتها إجماعاً قلنا الإجماع

وهي متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الإسلام وفيه نظر لأنه يلزم عليه توراد عاملين على  
 معمول واحد ودعى أنه من باب التنازع مشكل لأنه لا يكون في الحال لاقتضائه إلى الاضمار والحال  
 لا يكون ضميراً فالأولى أن يجعل حالاً من ضمير فعلت وحذف مثلها من قوله تركت فهو من باب الحذف  
 من الأوائل لدلالة الثاني (قوله عقاباً واثواباً) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب  
 وكذا قوله على ترك أشدها وفعل أخفها (قوله) سواء فعلت معاً أو مرتباً) راجع لقسمي المتساوية  
 والمتفاوتة ولم يزد وترك لأن الترك لا ترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا ما عايناه في الواجب  
 التخيير (قوله لا ارتكاب الحرام به) أى دون ما قبله إذ الفرض أن المحرم واحد منها لابعينه ولا يحصل ذلك إلا  
 بالآخر (قوله من حيث أنه أحدها) أى لا من خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه  
 من كلام الإمام في التخليص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهي عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا  
 فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اهـ ذكرنا  
 ثم إن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لافى الجواز وعدمه (قول) لم ترد بطريقة (الخ) يعنى أن المراد  
 برود اللغة بطريقة أى بصيغة لا ورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لا بحث للغة عن تحريم ولا  
 غيره من الأحكام الشرعية لأن ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعنى لم ترد بطريقة اللغة  
 لأن التعبير بالحديث يقتضى أن عدم ورودها بطريقة عدم ورودها بالتحريم إذا اقرب هنما من معانى  
 الحديث التعليل لأنه معنى ورودها بالتحريم (قوله على مافى التخيير) أى الأقوال التى في الواجب التخيير  
 (قوله من النهي) أى اللغزى بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما أورد عليه  
 من أنه قد وردت اللغة بطريقة ذلك فان قوله تعالى ولا قطع منهم أئماً أو كفوراً صيغة نهى عن طاعة  
 واحد من شيئين وحاصل الجواب أن هذا إنما يكون بطريقة لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد منهم منهما  
 وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتها إجماعاً وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الإجماع الخ  
 وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم فهى طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن  
 ظاهرها بإجماع وقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصل

ولا تعلق لها بالتحريم  
أصلا الا أن يقال اسناد  
الورود اليها بجاز كما يؤخذ  
من الحاشية (قول الشارح  
لمستنده) تأمل مراده بهذه  
الزيادة مع ان الاجماع لا يد  
له من مستند لم يصروا  
بذلك في كل موضع  
وأقول الصادق هنا هو  
ذات الاجماع فلا بد له من  
مستند بخلاف ما اذا كان  
الاجماع دليلا فان كان  
وان لم يعرف المستند تأمل  
مسئلة هـ قول المصنف  
مهم المهم ماحرك المهمة  
فيكون معنى به فكان  
الاخصر ان يقول مهم  
لا ينظر الى فاعله بالذات  
لانه يلزم من كونه مهما  
ان يقصد حصوله والعكس  
قاله بعضهم ولا يخفى ان  
التصريح أولى إذ لا يصدق  
الخ فلا يكون قيدي في  
التعريف بهذا المعنى  
فيؤخذ في التعريف من  
حيث انه قيد بهذا المعنى  
لان حيث انه يصدق به  
فادفع ما قيل هناك من قوله  
لشروط الاجاب الجزئي  
الخ فيه شيء فان اراد  
المطلق انما هو من حيث  
انه مطلق لا من حيث  
تحققه في بعض الافراد  
(قوله والاول هو الذي  
يدل عليه الخ) يفيد ان

لمستنده صرفه عن ظاهره (مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض  
المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله)

مانع (قوله المستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المنقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة  
هنا لانها متعلقة ببعض ما تقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذي لا يكون باعتبار شي ولا باعتبار عدم  
شيء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا لفرض اشارة الى ما سبق من قوله فان اقتضى  
الخطاب الفعل اقتضاء مجازا ما فإيجاب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب  
حدا للفرض فلا يقال ان الذي تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ماحرك المهمة ولا يكون الا بمعنى  
به فكأنه قال امر معنى به فظهر ان الاخصر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من  
كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للفراي لكنه قال كل مهم ديني  
فحذف المصنف لفظه كل لانها لشمول الافراد والتعريف للمباهية وللفظة ديني لدخول الدينوي كالخرف  
والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والغزالي يرى انها غير واجبة لان في بواعث الطباع عليها  
مندوحة عن الاجاب كما قاله في الوسيط تبعا لامامه فذلك اخرجها بقوله ديني ويشكل عليه عده  
في الاحياء والوجيز الحرف والصناعات المهمة من فرض السكافية (قوله يقصد حصوله) أى يقصد  
الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد  
الارادة قولوا اراد الشارع الواجب لما تخلف عن الوجود أو ورد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله  
لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو  
المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به أو راد أيضا ان الحديث تناول مطلق  
الفرض فلا يطرد واجاب بان النظر الى الفاعل في السكافية وقع التقيد بتركه في مطلق الفرض وقع  
ترك التقيد به ولذا صدق على قسميه اه وعصه رجوع الاول للباهية بشرط لاشيء والثاني بالشرط  
شيء و فرق بينهما بان الاول اخص والثاني اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم  
شوله له وان تعريفه بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أغنى  
مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الاجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة اى في  
بعض أفرادوه وهو الفرض العيني وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو  
اللاق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذي هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب  
الكلي انما يكون في التصديقات وهذا يعلم سقوط قوله وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ عليه فانه  
لا يلايه فكيف ينطبق عليه لثبات المخلفين تأمل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج  
عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فقوله  
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من السك أو البعض مبهما أو معينا اه وأقول انه على تقدير  
القصر يكون المعنى هكذا هم لا يقصدوا الحصول له اى لا غيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم  
السلبى المستفاد من القصر إلا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم  
فجملة يقصد حصوله وان وقع فيها اسناد الا انه غير مقصود فعلى تقدير القصر يلزم قصد الاسناد بالاختبار  
فيلزم التناقض على انه ليس في السلام ما يدل على الحصول هو أمر ادعائى فالحق انه من اجزاء التعريف  
ويدل له قول الشارح الاتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحته في ان  
المخرج له قوله من غير نظر الخ ولا يقال فانه لم يقصد حصوله اى لم ينحصر القصد بحصوله (قوله بالذات)  
متعلق بنظر والباء للباسطة المراد بالنظر الذاتى ماهو بالاصالة والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس



( قول الشارح أى بقصد حصوله فى الجملة ) هذا تأويل لمعنى بقصد من غير نظر فإن ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه هو الحصول فى الجملة فاندفع ما فى النص ثم انك ان تأملت قول الشارح فيما يأتى فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فإذا انتفى النظر بالذات انتفى ( ٢٣٧ ) ملزومه ووجد قصد الحصول فى

الجملة المقابلة لذلك الملزوم فانتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم ومضى انتفى وجد قصد الحصول فى الجملة فقولنا لازمه أى بواسطة تدبر ( قوله هو معنى قول المصنف ) أى هو المراد منه ( قوله المشعر عر الخ ) فيه انه حيث يكون الاسناد

أى بقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للقول ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة أو الامر بالمعروف ونهى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين او من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد بقصد الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لأن الفرض يتميز بفرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر ( وزعمه ) أى فرض الكفاية ( الأستاذ ) أبو اسحق الأسفراينى ( وامام الحرمين وابوه ) الشيخ أبو محمد الجوينى ( أفضل من ) فرض ( العين ) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الائتم المرتب على تركهم له وفرض العين إنما يصان بالقيام به عن الائتم القائم به فقط والمبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف

مقصودا والاستناد فى التعاريف لا يقصد على ان الاشارة بذلك عرفا مجرد دعوى لا دليل عليها ( قوله ما يعمل ) الاول العمل ( قوله فلا يعتبرون ذلك فيه ) لانه لا شك ان التعريف بالاعم من جملة طرق الاكتساب ( قوله بان الصواب الخ ) والالام يكن المنطق مجموع قوانين الاكتساب وقد اتفق الكل عليه ( قول الشارح لان الفرض تمييز الخ ) وما قيل انه لو ابقى المهم على أنه مأحزن النفس وعوقب بتركه لم يحتاج إلى هذا فليس بشئ ولا يمتنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضا فانه شامل

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع ( قوله فى الجملة ) هو معنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان بقصد حصوله فى الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال بقصد حصوله فى الجملة بمعنى عبارة المصنف ( قوله ضرورة انه الخ ) علما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فانه ينظر للفاعل ( قوله كالحرف والصنائع ) العطف تفسيرى فان معناهما لغة العمل واصطلاحاً حال المسكاة الحاصلة من الترن على العمل اه ذكرنا ( قوله وخرج ) عطف على تناول ( قوله حيث قصد الخ ) تعليل ( قول أى واحد ) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات ( قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم ) أدخلت الكفاية فى فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها ادخلت خزعة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام فى فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت برديان هذا عارضوا الاصل فيها غير ذلك ( قوله احترازاً ) علة للنفي اعنى قوله بقيدوه لان الغرض علة للنفي ( قوله لان الفرض الخ ) يرد عليه ان التعريف حيث يكون غير مانع لعدم تمييز المعرفة عن جميع ماعدها ويجب بانه جرى على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم واشترائط الاطراد او الانعكاس طريقة المتأخرين لا يقال ما للمانع من زيادة جملا يكون الفرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ماعدها لا نأقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضا ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح فى جانب سنة الكفاية على هذا الفرض ( قوله أى فرض الكفاية ) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لانه نص كلام المصنف ثم قال بهد لانه يصان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعاً لشيخه الزركشى ان المصنف قد وهم فى نقله عن الأستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع عباراتهم لانه نفسه افضل قال السكال ولك ان تقول لم يهيم المصنف لان الفرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنازة والقيام به فعل بالمعنى المصدرى وصفه بالافضلية لكونه آتياً عما هو افضل فوصف الفرض بالافضلية بالاصالة والقصد وصف الايمان بهما بالتبعية بل ما صنعته اجور دلائقه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصاً ( قوله الكافى ) صفة لقيام وقوله عن عهده أى عدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يصان وقوله عن الائتم متعلق بيصان ( قوله وان لم يتعرضوا له )

للتعريف ايضاً ( قول الشارح أى فرض الكفاية ) أفاد ان افضل هو الفرض ثم علقه بقوله لانه يصان الخ اشارة إلى أن علة أفضليته أفضلية القيام به فالفرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وأفضلية المعنى المصدرى تابعة لأفضليته فى علة باعتبار العلم فلا تنافى بين مافى المصنف وبين ما وقع فى عبارة الأستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين تدر

(قول الشارح ولمعارضه هذا الخ) أي فالدليلان تساقطان فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقا للامام الرازي) عبارته في المحصول فأما إذا تناول الأمر بالجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلًا بفعل البعض فتحصل بالبعض بل يزعم الباقي أنه وهو صريح في أن الخطاب البعض خلافاً لمن قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح لا اكتفاء بمصوله الخ) ولو كان واجبا (٢٣٨) على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل

غيره وأوجب بان الاكتفاء بفعل البعض لأن المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد في السقوط بفعل الغير كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو وفيه أن هذا يكفي فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد أن الشيخ يقول بأنه فرض على كل واحد وما أورد عليه من أن إسقاطه عن الباقي يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فينتقل إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال أنه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التامم للجميع بالذات والكل واحد بالعرض مدفوع بان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فإنه

في الأغلب ولمعارضه هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائله الأئمة المذكورين المفيدان للامام سلفا غلبا فيه فانه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والاكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازي لا اكتفاء بمصوله من البعض (لا) على (الكل) خلافاً للشيخ الامام والدالمصنف (والجمهور) في قولهم أنه على الكل لأثمهم تركه ويسقط بفعل البعض

أي صريحا وإلا فتدفع في كلام إمامنا الشافعي رحمه الله والاعجاب ما يدل عليه فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعلوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين أفضى الكفاية وهذا التعديل كالصريح في أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديم إنقاذ المشرف على الفرق على الصيام في حق صائم لا يتمكن من إنقاذه إلا بالافطار لأن هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم الفل على الفرض لذلك كتقدم خسوف خفيف فيه الإجماع على مكتوبه لم يصدق وقها (قوله في الأغلب) احتراز عما خص به النبي صلى الله عليه وسلم وغيره على ما تقدم (قوله ولمعارضه هذا) يعني شدة اعتناء الشارع به الذي هو دليل أفضلية فرض العين وقوله دليل الأول مفعول المصدر المضاف لاسم الإشارة الذي هو الفاعل ودليل الأول هو أنه يصان ثم لا يخفى أن كلامنا الدليلين معارض للآخر فيساقطان ويتساوى القولان وما قيل أن هذا الدليل أقوى فلعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وإن أشار الخ) أي لانه بوجه آخر والنكات لا تراحم فان التقوية من حيث العز ولا تنافي النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الأولى (١) وقوله كما قال أي منع المانع وبه بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقا للامام الرازي) تتبع فيه المراعى والذي في محصول الامام إنما هو وجوبه على الكل كما فهمه الاسترعى وغيره ذكرنا وقد يجب أن الامام ذكر في غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله لا اكتفاء بمصوله من البعض) أي ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأوجب من طرف الجمهور بأن الاكتفاء بفعل البعض لأن المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كافي فرض العين ولا استبعاد في سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لأثمهم تركه) وللا يلزم التامم بل مرجع وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره (قوله ويسقط) أي الفرض المراد سقوط لا زعمه هو الأثم تركه (قوله بفعل البعض) أي إتمام فعله فلا يكفي الشروع لاحتلال انقطاعه بخنوع ونحوه قال سم فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين \* قلت بسقوطه من الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق السكال بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية

(١) قوله وهو عطف على إشارة الأولى المناسبة وهو حال من فاعل أشار الأول كاللا يخفى فتأمل ما كاتبه

يحصل بفعل البعض فلذا ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ كذا في حاشية العبد للسعد قول الشارح لأثمهم تركه) أثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يراد على القائل بالوجوب على بعض منهم أن أثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الأثم الواحد غير معين كافي الواجب المخير (قول الشارح وأوجب بان الخ) أي وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن حصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الأقوال فتأمل (قوله تابع لابن الحاجب)

ابن الحاجب لم يستدل  
بآية قاتلوا المشركين  
بل الدليل العقلي وهو  
اسم الكل (قوله خاطب  
الجميع بالاسراخ) فيه ان

خطاب الجميع بالامر لا يقتضي  
الوجوب على الجميع إلا  
إذا كان الامر للجميع  
وهنا مخاطب غير المأمور  
ولا محذور فيه غايته انه  
خاطب الجميع لان المأمور  
بعض منهم غير معين فالآية  
ان لم تكن صريحة في أمر  
البعض فهي ظاهرة فيه  
نعم بقيت المعارضة بينها  
وبين قاتلوا المشركين  
فصرف تلك للوجوب  
على البعض بالدليل العقلي  
المتقدم أعنى الاكتفاء  
بالحصول من البعض اتفاقا  
على ان تأويل آية قاتلوا  
لا يخرجها عن معناها راسا  
غايته اسناد ما للبعض للكل  
بخلاف تأويل ولتكن  
منكم أمة بالسقوط فانه  
يخرجها عن مدلولها بالمرّة  
وهو ظاهر لمن تأمل (قوله)  
ان يكون عام ان أراد  
العموم ولو على البدل فهو  
موجود هنا فان البعض  
على المختار منهم وان أراد  
العموم الشمولي فهو  
منوع قسما يكفي فيه  
البعض كما هنا (قول  
الشارح فن قام به سقط  
الح) أى لتحقق القدر

وأجيب بأن أئمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لالوجوب عليهم قال  
المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف  
وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار)  
على الاول (البعض مبهم) إذ لا دليل على انه معين فن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل  
(قوله واجيب) أى من طرف الاول بان أئمهم بالترك أى اسم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أى  
تفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بان يقوم به بعضهم لالوجوب عليهم ثم الحصول  
مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ماسر في التعريف قال السكّال  
يقال عليهم من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد اعنى ائم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به  
وأجاب سم بانه إنما يتأق لوارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه  
ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقهم بامر غير مزب لاحداهما على  
الأخرى في ذلك فليس في التائب المذكور تأنيب طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى  
كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل ان تكون المكلفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الاتي  
من ان البعض مبهم آل الامر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف  
الصادق بكل طائفة على البدل لجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر  
المشترك المستوى فيهم فلا اشكال على هذا في ائمة والجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول  
الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف انما تعلق بكل  
بطريق السراية من تعلقه بالمشارك (قوله ويدل لما اخترناه) أى الدلالة من التبعية على ذلك فكانه  
قل ليفعل بعضهم وبحث فيه بان القائل بوجوده على البعض يكفي بالواحد لصدق البعض به والاية  
انما تدل على الاكتفاء بمجاعة إذ الأمة الجامعة واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال على تمام  
المدعى بل على المدعى في الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ما صدقات البعض وقول المصنف  
ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن  
المقصود عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعرة  
بالاستعلاء والاحاطة حسا وحكا إشارة إلى ان الاستدلال استثناسي لا يصلح لالزام الغير لامكان  
المعارضة من طرف الجمهور بدلتها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالامر على وجه الاكتفاء  
بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية  
يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعائيه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب  
بان تأويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من  
العكس وضعف هذا الجواب بان تأويل ادلة المصنف أولى لان الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية  
ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل او البعض لا يقتضي  
ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليهم وان زعمه الناصر (قوله اهل لذلك)  
اى لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدأ وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يتنجح إلى رابط  
لانها عين المبتدأ في المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الابخاص كما هو  
في غاية الوضوح فاستدلال انفرادي بآية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك  
لان المطلوب فعل احدي الطوائف ومفهوم احداها قدر مشترك بينها لا يمكن على ما اختاره المصنف  
من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فن قام به) فيه ان هذا متيق عليه بين الاقوال فالاولى ان

المشارك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره  
كما يسقط الدين عن الشخص بآداء غيره عنه (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره  
على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من  
ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (وبتعيين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير  
بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الأصح) بجامع القرضية

يفرض عليه ما هو خاص به فيقول من قام به بتحقيقه البعض المبهم الذى خوطب به (قوله سقط الفرض)  
أى الخرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة أخرى فراضا لهذا  
ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه أه زكريا (قوله معين عند الله) فيه أنه على الأول معين عند الله  
وإن كان مبهما عندنا كما أنه على الثاني مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ على الأول  
جهة الإلزام وفى الثاني جهة التبيين وهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) أى من المكلفين فلا  
يجزى ردص من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتمامه بفعل الصبي كصلاته على الجنازة  
وحله الميت ودفعه فإنه يسقط قالة الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال زكريا هذا من تقاريع  
القول قلبه وإن أوم كلامه ككثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية (١)  
على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف أو السقوط عنه كما أشار لذلك الشارح  
بالفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن  
أن غيره لم يفعله) أى ولا يفعله أيضا أه زكريا فيه نظر إذ لا يشترط أن يصمم غيره على عدم الفعل  
بل متى ما ظن أنه لم يفعل مازال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله  
الاستوى بالاجتهاد فإنه من فروض الكفاية ولا يتم تركه ولا لزوم تأميم أهل الدنيا ه فان قيل إنما اتفق  
الائم لعدم القدرة ه قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا وأقول الوجه حيث امتقت القدرة حتى قدرة التوصل  
إليه التزام أنه ليس بفرض أه سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن أن غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره  
فعله وأولى علم أو لظن شيئا أصلا إذا الأصل برأه الذمة ويترتب على الخلاف مشكلة الشك فإنه لا يجب فيها  
على الأول ويجب على الثانى والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا أن ظن فعل  
الغير بخلافه على قول المصنف (قوله أى يصير بذلك فرض عين) هو بيان للمعنى المغربي ولذا عبر فيه بأى  
ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أرفده ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه  
بالعناية وقيد المائة بوجوب الاتمام إشارة إلى افتراقها بوجوب الشروع فى العين وعدمه فى  
الكفاية فى الجملة (قوله بجامع القرضية) قد يعترض ذكرها جامعا بأنه لو صح لزوم اشتراكها فى وجوب  
الشروع واللازم منتف قالة الأصح وأجاب سم بمنع انتفاء اللازم لأن المعتبر فى الشروع الواجب هو  
شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع  
طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو اتفق أئمتنا فقد اشترك الفرضان فى أن الشروع فيها يتأدى به  
الفرض أمر واجب وإن اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفاءه  
أه وقد يجاب أيضا بأن هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق أن القصد

(قول الشارح كما يسقط  
الدين الخ) دفع لاستبعاد  
السقوط بفعل غير من  
وجب عليه (قوله على  
النسبة التامة) هذا هو  
المراد هنا وحيد لا يتأتى  
الشروع فى علم تلك  
النسبة مع قطع الاستمرار  
فيه إذا الاستمرار فيه محال  
(قوله وتسعى بحثا الخ)  
المسعى بالبحث هو النسبة  
لأنه المبجوت عنه لأن  
البحث التفتيش والذى  
يفتس عنه هو النسبة  
فتثبت أو تنفى بالدليل  
أو التنبيه وقد تسمى المسئلة  
بحثا لأنه يبحث فيها عن  
ذلك لا لأنه يبحث عنها

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط  
يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل  
والتهوى والاستعداد أما بتحصيل الغاية فيتعذر فهنا يكفى الظن لافى المقدمات والمبادئ أه بلفظه

(قول الشارح في باب الودعية) لكن قال ابن الرفعة أيضا في باب اللقيط من المطلب أن هذا (٢٤١) أي ما ذكره البارزي بحث للامام

جری علیه الغزالی و تبعه  
البارزی کالجاری و هو  
لکون قائله یزعمه استثناء  
الحج کالعمره مع ما استثناء  
من الجهاد و صلاة الجنابة  
موافق لما اختارناه انتهى  
و هو صریح بان الخلاف  
بین الطریقین انقضی کما  
یقضیه کلام الشارح  
فتخص الطریقه الاولی بما  
استثنی فی الطریقه الثانیة  
إلا الجهاد لانه لا خلاف  
فیه فتدبر (قول الشارح  
بالنظر إلى الاصول أقعد)  
لا فرض الکفاة قسم من  
مطلق الفرض الذی فسر فی  
الاصول بالنفل المطلوب  
طایبا جازما و التعمین أی  
وجوب اتمام أقعد بالنظر  
إلى هذا من عدم التعمین  
قاله الناصر امكن الظاهر  
أن المراد بکونه أقعد انه  
أوفق بالقواعد أی بوضهها  
لأن جعل التعمین أصلا هو  
طریق وضع القواعد  
الاصولیة بخلاف المسک  
بعدم التعمین إلا ما استثنی  
هذا أولى ما ذکره المحشی  
لأن الکلیة تكون فی النفی  
والاثبات (قول الشارح  
إلا الجهاد) قد عرفت أنه  
لا خلاف فیه فلعل مفهوم  
الاصح بالنظر للمجموع  
(قوله أی والحج والعمره)  
أی الزائدين علی فرض

و قيل لا يجب اتمامه والفرق ان القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله من شرع فيه فيجب اتمام صلاة  
الجنابة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزءا مما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند  
و اتمام الجهاد الاستمرار في تعلم العلم لمن أنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها  
منقطعة عن غير ما بخلاف صلاة الجنابة وما ذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الودعية من أنه يتعين  
بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصول أقعد ما ذكره البارزي في التعمين تبعا للغزالي من انه لا يتعين  
بالشروع على الاصح إلا الجهاد وصلاة الجنابة وان كان بالنظر إلى الفروع أضبط (وسنة الكفاية)  
المقسم إليها إلى سنة العین مطلق السنة المتقدمه (كفرضا) فيما تقدم وهو أمور أحدها أنها من حيث  
التعين عن سنة العین مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتسميت العاطس  
و التسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيها أنها أفضل من سنة العین عند الاستاذ ومن ذكر معه  
لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين ثالثها أنهم مطلوبون من الكل عند الجور وقيل من  
بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطالب بفعله وبفعل غيره

حصوله في الجملة (الخ قوله) وقيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتي  
ان التصحيح مختلف (قوله) فلا يتعين حصوله (ويذني على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على  
الاول) (قوله) فيجب تمام (الخ) فيمى متناه من التصحيح وان كانت محل الخلاف (قوله) كما يجب الاستمرار  
في صف القتال جزءا) أشار به إلى أن الخلاف في تعيين فرض الكفاية في غير الجهاد أما هو فتتفق على تعينه  
بالشروع فيمى هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذي هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله في صف القتال  
بان المراد السكن فيه إذ هو فرض الكفاية أو المراد بالصف الاصطفاة ثم ان هذا بظاهره يقتضى حرمة  
الخروج من الصف ولولم يكن بنية الفرار مع ان الحرام اما وترك القتال فرار أو اوالا العذر أو لراحة أو تخير  
إلى فئة مثلا مع نية العود فلا حرمه فيه (قوله) لما في الانصراف (الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله  
بالفعل ومثل الجهاد والحج والعمره كفاية يتعينان بالشروع ولم يتعرض لها هنا إكتفاء بما تقدم من  
وجوب اتمام فلها (قوله) لمن أنس) وإلا فلا يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعمين أو عدمه (قوله) لأن  
كل مسئلة) هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار في تعلم المسئلة الواحدة واطلاقيهم يتأفقه قلنا المراد  
بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنته مسائله من الاحكام لإذهي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع  
فيه بأقل من علم حكم مسئلة واحدة فلم يحصل لذلك فيعلم بشرع بعد واعراضه بعد تصور الموضوع  
والمحمول وارتد في الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده (قوله) أقعد) أي أحسن وضعا لإفادته  
قاعدة كلیة مناسبة قواعد الاصول وهي كل فرض كفاة يتعين بالشروع فيه على الاصح ولا يضر استثناء  
الجهاد بعد ذلك لانه يتعين بالشروع جزءا لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها القاعدة تناسب الاصول  
لأن الاصول هي القواعد (قوله) وان كان) أي ما ذكره البارزي بالنظر إلى الفروع أضبط أى من جهة  
إفادته ما يتعين وما لا يتعين على وجه الحصر (قوله) من حيث التعمين عن سنة العین) ذكر الحلیة دفعا لما قد يقال  
انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله) جماعة) اراد بها ما فوق  
الواحد (قوله) مثلا) تأكيد للسكاف أو أحدهما للفراد الذهنية والآخر للفراد الخارجية وفيه إشارة  
إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة في ابتداء السلام كاقاله غير الاسلام الشاشي فان مناهم ما تقدم الاذان  
والاقامة وما يفعل بالميت مناديب اليه وتوضيحه الواحد من اهل البيت بالشفاعة الواحدة لتأدى شعار  
التوضيحية بها (قوله) لسقوط الطلب) وذلك كاف في تفضيل سنة الكفاية فاندفع قول أبي زرعة لا يصح أن

وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تمنع بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تأكيد طلب الاتمام على الاصح هـ (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه) أى نحو الظهر كى كيات الصلوات الخمس ( وقت الاداء )

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل فى فرض الكفاية لعدم تأتى سنة وط الاثم إذ لا إثم فى تركها ومع ذلك فالوجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم فى دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطالب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها لكان ملائماً لماسلف فى فرض الكفاية اهـ وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب سقط عن الفرقة الثانية فى فرض الكفاية بفعل الأولى فلي تأمل (قوله وقيل من بعض الخ) لا حاجة إلى ذكر بعض لأن هذا تفصيل فى البعض (قوله فى تأكيد الطلب الخ) فيه نظر فإن سنيته لا تقوى عن قبل كما فى فرض الكفاية إذ اثنين فكان المناسب أن يقول يعنى مثلها فى تخصيص الطلب بمن شرع (قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب رجوه الجزء الاول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف مخيراً فى أجزاء الوقت كالتمخير فى المعقول فى خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للمخير بالنسبة إلى الوقت كانه قليل للمكلف افعل أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير فى الاتيان به فى أى جزء منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذ لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت الجواز وهو مراد الاصوليين فإن مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقاً بينهم وبين الفقهاء وبهذا يدفع ما يقال أن هذا يناقض ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه يقتضى أن وقت الاداء يتمدد إلى أن يبقى من الوقت ما يسع أقل من ركة مع أن وقت الجواز خرج قبله لأن ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرر من فى قوله من الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقول من أحدهما والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام بل من حيث أنهم أصوليون ولما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتغالهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجزاء مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر متفقون أو جازون على أن الخ (قوله جوازاً) تمييز محمول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر فحذف المضاف ثم أتى به تمييزاً لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظاهر كما أشار اليه الشارح قال الناصر والاولى تقديمه على جوازاً لان تعلقات المضاف إنما تذكر بعده تعلقات المضاف اليه

(قول المصنف هـ مسئلة الاكثر الخ) قال العضد هذه ثلاثة مسائل الوجوب وعبارته البيضاء فى المنهاج الوجوب أن تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل أو يزيد الوقت عليه قال شارحه الصفوى فالتكليف به أى بما يزيد وقته يقتضى وجوب إيقاعه فى جزء من أجزاء الوقت اهـ وإذا كان كذلك فالكلام فى وقت الاداء الذى تعلق الوجوب بإيقاع الفعل فيه بمعنى أنه لا يجوز الاخراج عنه ولذا قيدته المصنف بقوله جوازاً وبينه الشارح بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشئ عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اى على البدل لا بدون الاكثر من كل معا ولا لم يكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اى باكثر ولا للمالزم ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح فقد اوقع في وقت اداءه الذى يسعه (٢٤٣) وغيره) اى فكل الوقت وقت اداء

سواء وقع الفعل في كله او في جزء منه وانما تعرض لمساذا اوقع في جزء منه بقوله ففى اى جزء الخ اشارة للرد على الحنفية القائلين اذا وقع في جزء منه فوق اداءه اى الوقت الذى تعلق فيه الواجب بالاداء هو ذلك الجزء الذى وقع فيه دون الباقي فالحاصل ان وقت الاداء عندنا هو الكل لا جزء منه لا يبينه بتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل في الكل أو البعض وعند الحنفية هو الجزء الذى وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا يبينه وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت ولا يتعين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشروع في الفعل نص على ذلك كله السعدني شرح الوضوح فالقول بان الواجب الموسع عندنا يرجع للمخير بالنسبة للوقت كانه قيل للكلف افعلى اما في اول الوقت أو وسطه أو آخره الذى بنوا عليه ابطال قول الشارح في ايقاظه والاقوال

ففى اى جزء منه وقع فقد اوقع في وقت اداءه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جواز ارجاعه الى الوقت لبيان ان الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وإن كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اى مرید التأخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافا لقوم) كالقاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم

(قوله ففى اى جزء منه) تنزع على ما دل عليه التاكيد بجميع من استغرق اجزاء المؤكده وهو مجموع وقت الظاهر كما يفيد قوله الذى يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اى جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره المراد بوقت الظاهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير في منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع لا بالمجموع بدليل قوله فى اى جزء الخ فانه بيان لجميع الواقعة تأكيذا لوقت الظاهر اى الاجزاء وقت اداءه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء ولان مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التاكيد بجميع وبهذا يتدفق ما قاله الناصري في قوله الذى يسعه وغيره اياما الى ان جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء وهو مجموع ذلك الوقت وان اجزاءه اى اجزائه والذى يقتضيه التاكيد بجميع ان المؤكدها لا بد ان يكون ذا اجزاء تحقيقا وتقديرا بقصد شمول الحكم لها فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظاهر ونحوه جواز اوقع لادائه وذلك لانها في ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للمؤدى اى المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فزاد عليه الذى جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء وسع ركعة فاكتر او لم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكتر من آخر الوقت في حق من زال عذره حيثئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون وانما هو صبا قال في المنهج ولو زالت الموانع وبقي قدر تحرّم ومخلا منها قدر الطهر والصلاة لم تمت مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معا وخلا قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اى عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول في الوقت ركعة لا اقل (قوله اى مرید الخ) ولا يفيد التأخير بالفعل لا يعقل العزم لمضى ما يقع فيه وهو اول الوقت فنه بريد على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اى في اول الوقت وقوله بعد اى بعد اول الوقت (قوله في قولهم الخ) قالوا لوجاز الترك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لمجاز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب ورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب اذ لو صح بدلا عنه لتأدى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هي قبل التصديق فان اريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التصديق وان اريد به ان تحققه في اول الوقت يقوم مقام الاتيان به فيسهل اللزوم ومنع بطلان اللازم كيف والاتيان به في اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشرة الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذى رايته بخط بعض فضلائهم ان في ذلك خلافا عندهم المشهور عدم الوجوب وانما يضرب العزم على الترك وكفى انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد القاضي انه يجب الفعل او العزم في كل جزء من اجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحي المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

غير الاول منكرة ولو الاجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله ففى اى جزء الخ حيث حكم مع الوقوع في اى جزء بان الايقاع في وقت الاداء الواسع فليأمل (قوله فان كلامهم انما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

قال العضد في الاستدلال لان الامر قد يجمع الوقت ولا تعرض فيه للتخير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه بآول الوقت وآخره بل الظاهر بنفيهما فاقول بهما تحكم باطل اهـ ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الا ترى فان الامر قيد بالجميع لا يجوز ولا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا في الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذي كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فان الامر الخ لا لأن من احكام الايمان ولو ازمه ان يعزم المؤمن على الايمان بكل واجب اجمالاً ليتحقق التصديق الذي هو الادعاء والقبول وان يعزم على الايمان بالواجب المعين إذا تذكره (٣٤٤) تفصيلاً كالصلاة مثلاً سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله

ليس للامر المتعلق بوجوب الاداء بل لكونه من احكام الايمان وكلام الاصوليين ليس في ذلك نص عليه ان الحاجب في النهي ونقله عن السعد في حاشية العضد ومنه تعلم ان التحقيق هو عدم الوجوب الذي قدمه المصنف فان المراد عدم الوجوب من امر الاداء في الوقت وان ما قيل ان القول بالوجوب هو الراجح عند الاصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشيء على ان هذا القول عند المالكية ضعيف فان المشهور عندهم عدم وجوب العزم (قوله) وهو محل مناقشة فيهم انما احتجوا بتميز الواجب وهو حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تميز المكلف مع حصوله في نفسه مما لا حاجة اليه ولا يدل عليه بدليل وجوب الاداء الذي الكلام فيه فان اراد دليل آخر فليس

بوجوب العزم لتمييز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك واجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان آخر) عنه (فقضاء) وان فعل في الوقت حتى ياتم بالتأخير عن اوله كما نقله الامام الشافعي رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضي ابو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولقوله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لانتفاء وجوب

الغنائم في الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال في كتاب البرهان والذي اراده في طريقة القاضي انه إنما يوجب العزم في الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانه ساطانية على العبادة المطلوبة مع عروب النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير اننا نرى ذلك راياً (قوله) في جواز الترك متعلق بمحذوف صفة للمندوب أي المشاركة في جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى الوقت ما يسع الفرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقاً لم يحصل تمييز بينهما في مطلق الترك إلا بالعزم فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله) وهو ان تأخير الوقت الخ أي بخلاف المندوب فالجواز في الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا الثاني الاشتراك في جواز التأخير عن زمن تعلق الطلب وهو أول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد في الجواب التأخير عن جملة الوقت المقدور وكلامهم إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير الجائز عن غيره وما ذكر في الجواب ليس من تمييز المكلف ثم الخلاف ان ذكر محله في العزم الخاص على فعل الفرض بعد دخول وقته كما هو المفروض أما العزم العام في المستقبل في جميع التكليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالاً عند ملاحظته مجمل مع غيره وتفصيلاً عند تذكره بخصوصه فتشقق عليه لانه من احكام الايمان (قوله) وقيل وقت ادائه (الاول) هذا يقتضي أن المحكوم عليه وقت الاداء الذي يؤخذ ما تقدم أن وقت الاداء محكوم به فالظاهر ان العبارة الاولى قلبا وقوله الاول من الوقت أي ان وقت الاداء هو القدر الذي يسع فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك بالفعل في ذلك الزمان قضاء عند هذا القائل (قوله) وان فعل في الوقت أي وقت الجواز عند غير هذا القائل ما على هذا القول فوقت الاداء الاول فقط لما يأتي للشارح في قوله والاقوال الخ (قوله) حتى ياتم الخ حتى تفريعية فيأتي مرفوع (قوله) عن بعضهم أي عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع في المعامل حكاية هذا القول عن بعض اشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المتهم (قوله) وإن نقل القاضي الخ أي لان نقل الشافعي اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله) ولنقله الخ أي نقل القاضي (قوله) يسد مسد الاداء أي في نفي الاثم (قوله) (الاخر) أي المقدار الاخر الذي يسع الصلاة بتأتمها فقط (قوله) لا انتفاء وجوب

الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعة فيما مر يقتضي أن يقال وقيل الاول وقت ادائه لا كما صنع الشارح لكن الخ لما كان وضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جعله الشارح موضوعاً لإشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن العضد بان الامر إنما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) إشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد قشست عليه فلم اعرفه (قوله) لا يسمى ما زاد الخ انظر كيف يصنع في حديث أمي جبريل الخ (قوله) لا الوجوب المضيق بنساقه



قول الشارح والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتجيب (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن الحاجب والعرض فقل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد (٢٤٥) بالنفل ان التقديم زيادة على الواجب

والا فالمقسط عليه يقع واجبا (قول المصنف وقال الخنفية الخ) قد عرفت حقيقة مذهبه وهو ان وقت الاداء جزء لا يعبئه من جملة الوقت ويتعلق بوجوب الاداء مع الشروع في الفعل والجزء الذي قبل ما وقع فيه الفعل سبب للوجوب لا للوجوب الاداء بل السبب للوجوب الاداء هو النص بناء على مغايرة الوجوب للوجوب الاداء عندهم فان اردت حقيقة الحال فعليك بالتوضيح (قوله اى على قول غيرهم) هذا هو الموافق بناء على تحقيق مذهبهم لكن لا يوافق كلامه الا لأن لا يكون هنا مجازيا للشارح تدبر (قوله لما كان التمييز الاول موهما) خصوصا وهم يعبرون بهذه العبارة عن الجزء الذى هو سبب الوجوب وهو ما قبل ما وقع فيه الفعل (قوله باختيار الشق الثاني) فيه انه وان تقارن الشرط والمشروط إلا أن لزوم وجود صفة الفعل وهى وجوبه بعد انعدامه

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فصل قبله في الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب مسقطه كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الخنفية) وقت ادائه (ما) اى الجزء الذى اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) اى فوقت ادائه الجزء الآخر من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقاءه) اى بقاء المقدم له (مكلفا) إلى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات واجن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من ادركه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به

الخ) أى الوجوب التخيري فلا يراد ان يقال انه في محل المنع لانه واجب موسع وبصدق في آخر الوقت (قوله وقال الخنفية) اى جماعة منهم ولا يفهمونهم قائل بما قلنا من ان ثبت الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشى وغيره عنهم اه ذكرنا قال بعض من كتب على المنهاج ان المولى عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لمدام المزاحم ولا تنتقل السببية منه إلى الثاني ثم إلى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء إلى الآخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكروا ان نفس الوجوب باول الوقت ووجوب الاداء باخره فصحة الصلاة عند الشافعية في اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير وأما على المختار عند الخنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبني على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لافى اوله (قوله ما اتصل به الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق في الصلاة بأوله وبآخره (قوله أى لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوى ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد التصوق والمراد الاول فسر هابده بقوله بان وقع فيه الخ واندفع ما يوهه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ما قبله او ما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لم ان صفة الفعل اى وجوبه بوجوبه بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العرض وأما إذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده اى الحكم به اه قال سم ويجاب ايضا بان معنى وقع تبين اى في آخر الوقت وقوعه واجبا لا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال منتظرة اى حال كونه محسوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم لتقارن الشرط والمشروط وما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يتخلص لانه غير معلوم في الحال للحاكم هذا وقد ورد الزركشى انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المتني وصفناه وحكمنا عليه لافى الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لاضرر فيه (قوله المتبين به) بالفتح أى المحقق وبالكسرى المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من ان والفعل أى البقاء فهو مفروق وليس مجرد صفة للآخران التبين بالبقاء لا بالآخر وصح سم جعله صفة لان الآخر مقيد

باق فلناسب إبدال الثاني بالاول مع هذا التأويل وإبقاء الثاني والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تأمل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدم ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كافي شرح المهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب المخير وانما لم ينسب المصنف القول بان وقته الآخر للحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد في التوضيح فاقاله شيخ الاسلام من (٢٤٦) الجمهور منهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من

تفاريع القول الاول فقط) ولا يصح التقييد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول لاذ التاخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالا فاه اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه اداء فوافقه فيه عند الحنفية مطلقا اخر مع الظن اولا ولا غير ذلك تدبر (قول الشارح بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا) بان لم يشتغل فى كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الثانى لا الاول فاندفع ما قاله سم فانظره (قوله) و اشار بقوله مثلا الثانى (الخ) و إنما أخره لئلا يفصل بين الطرفين وعامله (قوله) وليس بعيدا) بما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو أن يدرك من أول الوقت ما يسع الصلاة

الوجوب وان آخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه وصفة التكليف بحيث وجب فوقت ادائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيها شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم بما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لا تفادها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) فى الوقت (فالمجهور) قالوا ففعله (اداء) لانه فى الوقت المقدّر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلاني من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء ففعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى قضيت

بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وما قاله الناصر أوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وإن آخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله) ويؤمر به قبله جواب عما قال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قيل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام السكرخي هذا إذا ظن الموت آخر الوقت لا يأمم بالتأخير عكس كلام القرم الا أنى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله) بحيث (الخ) تفريع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وإن اخر الخ (قوله) فوقت ادائه (الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله) كما تقدم عن الحنفية الاول حذف الكاف (قوله) فذكره اى الشرط الذى خاف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده ماسر ووصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه فى قول الشارح فوقت ادائه الى قوله فيما شرطه (قوله) المعلوم بما قدمه فى معنى العلة أى لانه معلوم بما قدمه فى بيان مذهب الحنفية والسكرخي منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرضه (قوله) والاقوال غير الاول منكرة) لانه ليس ثم فوقت موسع يوقع فيه الفعل وقد يقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والسكرخي لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يوقع فيه بخلاف من قال بالاول والاخر انعم بعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا وكلامه فيما قبل الفعل على انه ان اريد بالتوسيع عدم الحرج كان حاصلا على جميع الاقوال إلا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله) ومن اخر مع ظن الموت هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول لراجع لاول الوقت اى اثنائه ومثلا الثانية لرجعة الى الموت اى وجنون او اغماء او حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله) عقب ما يسعه منه) مفهوما انه لو اخر مع ظن الموت عقب ما يسعه منه لم يأمم وليس بعيدا لكن لم أقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتأخير) اى بالشروع فى التأخير متعلق بفوات او ظن وجعله السكالك متعلقا بمعى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن فى اول الوقت او ثانيه وهكذا فى ترك الاشتغال به فى الجزء الاول وهو مقدار ما يسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به فى الجزء الثانى مع ظنه الموت عقبه وكذا القول فى الجزء الثالث وهكذا (قوله) فالمجهور قالوا) اشارة الى ان خبر المجهور مخدوف وان اداء خبر

وطهر الا يقدم فانه صريح فانه إذا لم يدرك ذلك لتأجيل الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا لمحذوف شيء عليه فلهذا الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليمه بقوله لعصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله) ولا يلزم منه (الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حيث أن المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه قال سم وأقول ما ادعاه من امتناع تعاقبه وفوات ممنوع لان الغرض وقوع التأخير الخ فى كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه محتم

(قول الشارح لانه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه الخ) قال الامدى في الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه إذا بقي بعد ذلك الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضي لم يبين الحكم بانه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه فالوجه في رده ان الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به وإلا للزم القاضي ان يكون فعل (٢٤٧) الواجب في وقته قضاء فيما إذا اعتقد

قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضي حين يحضر زيد مثلا فآخر إلى ان حضر وصلى وهو اول الوقت في الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله اداء اتفاقا قاله السعد في حاشية العنصر ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضي انه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة ذلك الظان للجمعة مع امامها إذا لا تقتضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمناقاة الخ) الصواب ولمناقاة الخ كما في سم قول الشارح إلى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة إلى ما يسع مثليه وهو كذلك إلا ان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به في الوقت الذي قبيل الاخر فانه داخل في قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جزما قاله الامدى اه لكن

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت إلى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقبل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذي

لخذوف وليس خبرا عن الجمهور لانها متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى فتبين خطأ الظن لا يؤثر في التضييق الحاصل بسببه ويجب من طرف الراجح منع التضييق بالظن فقد قال الامدى في الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقي بعد الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده في الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف في الوفاء ذلك في الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذي تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل يأتيها جمعة أو يصلي ظهرا لان الجمعة لا تقتضى جمعة في نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لها ولكن الراجح انه لا يجب وفي القصر اذا كان ظنه في السفر وقتا فائتة السفر لا تقتضى في السفر ولكن الراجح خلافه (تنبيه) على الخلاف إذا مضى من وقت الظن إلى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما إذا مضى ذلك وبقي بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجا والاصح انه اذا وقع ركعة فجميع اداءه وإلا فنقض اه كال(قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع في الشك في ذلك والاوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اه زكريا (قوله من الموت) اى مثلا ولا يغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه فليتام لم قيد الشارح بقوله إلى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل وإلا فلا يعصى قطعا كما قاله الامدى فترجيح عدم عصيانه اذا لم يعزم ظاهر على مارجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على مارجحه النووي من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففيه تفصيل وهو أنه اذا نام في الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعصى وإلا عصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بانه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه اى لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فما هنا جواز لا تكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ إصلاحا لقول العنصر أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون للحلل بالماور به والتكليف المحال يكون للحلل في المأمور كتكليف التائب وما

هنا من الثاني كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا ظاهر فقط ثم يتبين الحال بدفع فعل تبين الجواز وإلا فلا تدبر (قوله إلى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم بأمارة (قوله بأخر سنى الامكان) أى من أول وقت يمكن فيه الفعل من آخر سنى الامكان كرايع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح والإلم بتحقيق الوجوب) أى وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخير لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت

(وقته العصر كالحج) فإن من آخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تقرير الاستدلال بالتأخير جائز له فلا يعصى به إذا تأمّن بالجائز وتجرى الجواب قولكم التأخير جائز له قلنا إنه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهى منفية ههنا فذلك عصى به والاول يقول ادعاء أن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لأنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إلا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لأن الشرط الذى هو سلامة العاقبة أمر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال وأورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها وأجاب بأنه على حذف مضاف أى يعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لأن العلم غير متحقق في الحال وإنما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عنده هذا القائل ايضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده هذا القائل لا نناقضوا ولو لم يكن محكوما به في الحال ماصح إيراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) أى زمن التكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به في جميع عمره من البلوغ إلى آخره فإن عاش الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وامكنه الفعل في خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيان به بأخر سنى الامكان وهى الخامسة في مثالنا لجواز التأخير إليها أو باؤها لاستقرار الوجوب حينئذ والعصيان غير مستند إلى سنة معينة من سنى الامكان أقوالا رجحنا الاول (قوله بعد أن أمكنه فعله) المراد بإمكان الفعل هنا القدرة بأن تتحقق الاستطاعة المباشرة في الفقه بخلاف الامكان في قوله الآتى يمكنه فعله فيه فإن المراد به أن تسعة المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالاولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها (قوله إلى مضى وقت) متعلق بالسلامة أو بآخره ولم يقل إلى آخر العمر ليطابق قوله ولا إلى آخر الوقت للإشارة إلى الفرق بين المستثنين بأن ظن السلامة إلى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة إلى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فإنه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعة والحاصل أنه يكفي في عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد أو مدة تسعة بخلاف الصلاة (قوله وإلا) وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص بوقت بآخره لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه وإن لم يكن الأمر كما ذكره لم يتحقق الوجوب بتأخيره بخلاف نحو الظهر فإن جواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو أن لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط وبما تقرر علم أن الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم أنه يزيد على وقت أدائه وإن ما وقته العمر كالحج والندوب الذى لم يوقت والقات بغير غير رمضان لا يسمى بأوجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازى فقد تجوز تشبيهه بالموسع ولا جمل لك جعله الخفية مقبلا برأيه وسماه المشكلة فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت إلى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظروفا والمضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيارته ولا مساواة كالحج (قوله)

معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه إن لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظهر فإن جواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو أن لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حينئذ ينقطع جواز التأخير ويجب الفعل فإن قلت فيه أن هذا لا يقدح في الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إلا لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاع على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكلفا محالا غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضة كل منهما الآخر قلت اجاب السيد الشريف بأن المعارض اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيها عدا صورة المعارضة فيها يتعين أعمال المعارض القطعى دونه انتهى ولو قيل إنه لا محاذرة للوقت في

غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل المعتبر فيه عدم الخروج عن الجزاء الأخير فاذا وجد المانع وعصيانه عنده لم يوجب التقصير بخلاف الحج فإنه لعدم تحديد بطل في مدة مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه في كل المدة بل في بعضها فعنى شرط جواز التأخير في الحج بسلامة العاقبة أنه مكلف أن لا يحل المدة عنه متى أمكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب إذ اعتبر مجموع المدة لا كل جزء وحاصله أن شرط سلامة العاقبة ينافي بتحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد وقتا لمه مسألة المقدور الخ هذه

المسئلة في بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشيء هل يوجب مقدمته أولا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون في وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عاده فدخل في المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس في الوسع كتحصيل العدد في الجمعة على رأى ابن الحاجب ما يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عاده بمعنى أن المكلف عند آتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الآتيان بتلك المقدمة وتركها وحيتئذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بتأني أن الإيجاب للواجب مقيد بمحصولها فليس طلبه طلبا لها لإذطلبه إنما يكون بعد حصولها فلا بدلها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الأمور التي يلزم فعلها عقلا أو عاده ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها ما توقف فعله على تلك المقدمة لا ما توقف وجوبه عليها والحاصل ان ما توقف فعله على شيء هو موضوع النزاع بخلاف ما توقف وجوبه على (٢٤٩) نى. وهذا على اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية بما توقف

عليه الوجوب أو الفعل قال بالاول ابن الحاجب وبالثاني الجمهور وهكذا بين العدم مستند ابن الحاجب وفيه ان هذا انما يصح إذا كانت هذه الاسباب أسبابا للوجوب لذلك الفعل وليس السكلام في ذلك انما الكلام في أسباب نفس الفعل الواجب وأيضا يرد عليه حيثئذ أن التقييد بقوله أى ابن الحاجب إذا كان شرطا يكون لغوا بعد اعتبار المقدورية بذلك المعنى وأن التعميم بقوله والاكثر وغير شرط باطل فالاولى أن المقدورية عنده هي المقدورية عند الجمهور فتدخل الاسباب عقلية أو عادية وقوله شرطا لاخر اجما كما قاله السعد وانما أخرجه لما

من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حيثئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانها في الحج) اى لا يذنب عصيانها لذلك وقد اقتصر إمام الحرمين في البرهان على القول الاول حيث قال فاما الأمر المسترسل عن العمر فالذى اراده فيه ان من آخره لا يقطع القول فيه بنى الائم عنه ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا أداء الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو آخر الحظر في التعرض للمأمم والخوف في نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم ينجح أبسط المعصية على جميع سنى الامكان اه ومن فوائد الخلاف ما لو قضى بشهادته بين الاول والآخره من سنى الامكان فان حكم بعصيانها من الآخره لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصيانها من الاول في نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهد (قوله من آخر سنى الامكان) أى من أول الوقت الذى لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اه ذكرها وأخر وصف لعالم مقدرا من عام آخر سنى الامكان لو كان وصفا لسنه لقال أخرى وسنى الامكان بتخفيف الياء لا بتشديدها لان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطاعت على مؤلفين عظيمين كبيرى الحجم جدا كل واحد منهما عاده مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهم احين اطلاقا على الخزانة المؤيدية وهما للعلامة المجتهد حافظ الاندلس ابن محمد على بن احمد بن حزم الظاهرى أحدها يسمى بالاحكام في اصول الاحكام والثاني بالمحلى في الفروع ووجدت في كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يأتى بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه في الاستدلال والاستنباط الاخذ بطواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذى لا يستذكر مثله عن اهل الاندلس فانهم السابغون في ميدان الفصاحة والبلغة يشهد بذلك من نظرى كلامهم فاذكره في كتاب الاحكام بما له تعلق بمسئلتنا هذه مالحصته من كلام طويل ذكره وهو ان الأمر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل اداؤه قبل وقته ولا تأخيره عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه في وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر مأمورا به وإن لم يات بذلك نص ولا اجماع فلا يجوز ان يؤدى شيء منه في غيره وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود والظرفين كاقوات الصلوات وما جرى هذا الجرى فلا يجوز ادائه شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروج وقته ومن شبه ذلك يدبون الأدميين زمانه يجزى صيام رمضان في شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف في ان الوقت ميزان للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

(٣٢ - عطار - أول)

قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها في الوجود لا تكون مقصودة للشارع بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول بوجوبه بخلاف الثاني فانه لا كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فيحيث وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا يبنى حقيقة الشرطية المستلزمة اتقاء المشروط عند اتقاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجوز ترك شرطه

حال على اختلاف في تقرير الدليل ( ٢٥٠ ) الآتي بخلاف الثاني أعني ما وجوبه مقيد بحصول تلك المندمة فإنه لا يأتي أن يقال فيه ذلك

هـ (مسئلة) الفعل ( المقدور ) للكلف ( الذي لا يتم ) أى لا يوجد ( الواجب المطلق إلا به واجب ) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم اعملوا عملا في وقت كذا واصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امرنا فيه بالعمل المذكور فنقول حينئذ للخلاف ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل اذا لا يستشكل في القول كون شيء في غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمانا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصح ما ذكرناه ان امره الله تعالى باداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فاعمال عمل لم يأمر به به ومن امره بعمله فقد شرع شريعة لم ياذن بها الله تعالى بل قدنهي عنها اذ قدنهي عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلوة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو ردواى فرق بين تعلق الامر بالزمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان ذن مكان قالوا فإقضى شيء تأمر من من تعدى ترك صلاة حتى خرج وقتها وتعدت صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم نأمرهم بما أمرهم به بههم عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيئات وما يقول لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم اذ يقول من فرط في صلاة ففرض جبريت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فانهم بالتوبة والندم والاستغفار والاكتثار من التطوع ليشمل ميزان يوم القيامة ويسد ما نل منة وما أن تأمره بان يصلى صلاة ينوى بها ظهر المأمره الله عز وجل به أو عصر المراتب بنص او تأمره بصيام يوم على أنه من رمضان وهو من غير رمضان فعاد الله من ذلك فان سألوا نأبئ بذلك في ناسي الصلاة والتأخير عنها والمفطر يسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما امر في الوقت الذى امره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمل في وقت موقت ولو صح الحديث في ايجاب القضاء على عائد الا فطار قلنا به ولكنهم يصحح إنما رواه عبد الجبار بن عمرو من هو مثله في الضعفاء وفي المتحول للامام الغزالي نحوه فإنه قال الامر المطلق باداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند قوات الوقت لان العقل لا يمتد الى وجوب القضاء للفظ لم يتناول إلا الصلاة في وقت وقت وفادات فلا تتدارك له فانشأؤه في وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادة في مكان آخر اذا تعذر أدائها بالمكان المأمور بفعله فيه فيجب القضاء بأمر مبتدأ في الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل مجمع عليه خلافا لفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول والاداء (قوله الفعل المقدور) أى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق لماسة النار كما باتى (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته في الخارج وأشار بهذا التفسير لدفع توهم المراد بقوله يتم أى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة الى ذلك المقدور وان تعيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب والى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو وكذلك وانما اعتبر قيدا الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيد والنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقيد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الإضافية (قوله إلا به) أى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالعصر في قوله إلا به إضافي أى بالاضافة الى عدم ذلك الشيء لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير محل النزاع وهو ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصيغة الاعتاق له ثم ورد نص آخر موجب للشروط أو المسبب وقوع الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشرط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وبعبارة إمام الحرمين في البرهان هكذا مسألة الامر بالشئ يتضمن اقتضاء ما يشترط المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لاحالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغنى عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح أى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشتمل على المسائل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتأتى القول بأنه واجب وإيجابا

(قول الشارح سببا) يفيد أن الامر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالامر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا فان قلت الازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل التكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعي وان تعلق بالظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل الى السبب قلت في شرح المواقيت ما حصله ان الازهاق مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجاده ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتي (قول الشارح) اذ لم يجب اى يوجب الواجب لجواز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذى يطلب شرعا وجوز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب اذ الفاسد غير واجب وبقرير ادليل على هذا الوجه يندفع قول السعدى حاشية العبد بعد قول العبد استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا لذبونه يصدق انه اتي بجميع ما امر به فيجب محتمه وان يبنى حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يصح لم يكن الشرط مأمورا به بامر اخر وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذا اتي بجميع ما امر به يجب محتمه وإنما يجب لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر انتهى وكأنه اعتبر ان الدليل دال على ايجاب الفعل فقط بقطع النظر عن محتمه وفساده لا يوجب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح به قوله لا الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حيثئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة (٢٥١) فان موضعها الواجب وما خلا

عن الصحة غير واجب ولذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر اعتراضه وقد علت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تفعل الموجب له ولا ادى الى الامر بما لا يشعر به ولا لازم باطل لاناقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم في الواجب بالاصالة اما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب

سببا كان أو شرطا (وفاقا للأكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وإيجابه أو وجوبه متعلق من دليل آخر ولا فوجبه الشرع للواجب معلوم قطعاً فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كان الشرط العقلي معلوم انه لازم عقلا لقوله وفاقا للأكثر ثم يربط بقوله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعاً ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشيء متعلق من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمنته او من دلالة الصيغة فالترامية ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والاول امام الحرمين كاسماعيل من نقل عبارة فيما بعد القول بأن وجوبه متعلق من دليل خارجي هو ما ذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال في المنتهى إنما لا نتكر ان الأسباب واجبة بدليل خارجي وسيأتي التعرض لذلك في كلام الشارع (قوله اذ لم يجب الخ) فيه طي ملازمة أولى وطى بيان الملازمة وتين وبطلان اللازم لظهورها وتام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه اللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملازم لجواز تركه فياز من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان المتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضى كونه غير واجب وقد فرض واجبا أه كالأورد لناصر على الدليل ما حصله ان الواجب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالى غير لازم لجواز ان يكون واجبا للدليل

الشرعي لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا والقول بان هذا وجوب عقلي فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه وما وما في شرح المفاد من ان عدم جواز تركه لشيء مشرعا قد يكون لسكونه لازم للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كإتباع هذا لا يقتضى كونه متعاقبا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه انالز يدتعلق خطاب الشارع به إلا دلالة عليه وما هو موجود كإقراره فتعلم مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع إيجاب المأمور لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وان جوز ذلك في شرح المقاصد ايضا ولعله بناء على اعتبار القصدي دلالة الالتزام وسيأتي ما فيه وهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامي هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه إنما دل عليه لعدم تاتي الفعل إلا به والله الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يمكن بالتضمن لانه ليس جزء المعنى فليتامل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية اى لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اى واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالمحال ففيه ان المحال وجود الشيء بدون وجوده للمقدمة ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجوبه دال على وجوده بوجوبه بالمقدمة ولا استحالة فيه (قوله هو واجب في نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفا في النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امر بشرطه وإيجابه أو لا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب ايعنى انه بعد ورود دليل إيجاب الشيء علم قطعاً وجوب شرطه الذى أعلنه الشارع بانه شرط له اذلا معنى الخ وإنما خص الكلام

بالواجب لان الكلام فيه والافلام على كون (٢٥٢) الشيء شرطاً لذلك ولولم يرد دليل الإيجاب وإنما اعتبرنا بيان الشارع أنه

وقيل لا يجب وجوب الواجب مطلقاً لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (إن كان سبباً كالنار للحرارة) أى كأمساس النار محل فانه سبب لحرارة عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب وجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطاً به من الشرط بالمشروط (وقال إمام الحرمين) يجب (إن كان شرطاً شرعياً) كالوضوء للصلاة (لاعتقالي) كترك ضد الواجب

آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وإن كان هو المطلق أى الواجب بوجه ما فالإلزام حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور به جهاً وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب بوجوب الواجب كما افاده قول الشارع بوجوب الواجب ومحصل ما يجب به سم انه يمكن ان يختار الشق الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب لإيجاباً وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس لإيجاباً لما يترقب عليه عدم كونه ذلك الإيجاب لذلك الشيء لإيجاباً لذلك الشيء لا يتم بدون ما يترقب عليه فاذلاً يمكن إيجابه لإيجابه لما يثبت إيجابه وأما إيجاب ما يترقب عليه بطريق آخر فلا يقيد في كون هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء لإيجاباً لذلك الشيء أه و قول بعض الحوائى انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لا يتوقف على وجوب شرطه منظور فيه بان الكلام كما عرفت في وجوبه من الامر المخصوص لافى وجوبه مطلقاً تاماً (قوله) وقيل لا يجب (أى) وإنما يجب بدليل آخر (قوله) مطلقاً (أى) سبباً كان وشرطاً قال الناصر هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح بنفيه صريح كلام التفاتى قال لا خلاف في إيجاب السبب كالامر بالقبل امر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع امر بالا طعام وإنما الخلاف في غيره أه واجاب سم بعد تشييعه على شيخه بما لا يليق بشأنهما بما حصله ان ابن الحاجب في مختصره الكبير قال مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً للسكف غير لازم له عملاً كترك اعداد المأمورة ولعادة كجزء من الراس في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب فقد صرح في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله الاتى فلا يجب أى السبب الخ أه وأقول هذا لا يدفع كلام التفاتى فان مراده الخلاف القوى ولما كان الخلاف في السبب وإيهما نزل منزلة العدم (قوله) لان الدال على الواجب ساكت عنه وهذا لا ينافى انه يؤخذ من معونه أخرى (قوله) وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثاً من قوله وفاقاً للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذان قولان ثالثهما مذكروه وتحت قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارع يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله) أى كأمساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وإنما هو الفعل لانه المقدور للسكف المتعلق به التكليف (قوله) كالوضوء للصلاة (أى) فيما إذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة مطلقاً (قوله) بوجوب مشروطه (أى) وإنما وجوبه بدليل آخر (قوله) اشد ارتباطاً فانه يلزم من وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه استعمال لها في السبب (قوله) وقال امام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا مسألة الامر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتر المأمورة اليه وقوعه فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرًا بالطهارة لمخالفة ذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب إيقاع الامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من إيقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لا يجب على سكان البوادي ان يسعوا في ابتناء مدينة ليقعوا فيها قلنا هذا الان من فن الحرق فان المتبدن غير مأمورين بالجمعة ولو امروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبيان لوجب ان يسعوا في تحصيله (قوله) كترك ضد الواجب فانه شرط عقلى لذلك الواجب وذلك كترك القعود في الصلاة الذى هو ضد للقيام لها لتقدير

شرط أو سبب قبل دليل الإيجاب لما علم انه موضوع المسئلة أذهو ما لا يتم الواجب الا به فيلزم ان يكون عدم تمام الواجب الا به معلوماً بل لكن هذا خاص بالشرط وبالسبب الشرعى أما السبب العقلى فعلم انه لا يتم الواجب الا به عقلاً فينزل قوله واجب في نفسه اتفاقاً على هذا وإنما قصر السعد الكلام على الشرط متابعة لان الحاجب فانه اتفاقاً بوجوب الشرط دون السبب مطلقاً (قوله) وهذا محال (أى) لاجتماع التقيضين الاول وهذا خلف (قوله) واعتراض هذا الدليل العلامة) قد عرفت حال الاعتراض بامر (قوله) لم يثبت إيجاب ما يترقب عليه (الاولى) لم يثبت إيجاب ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله) قلت الخ) اذا تأملت قول سم وأما اثباته بطريق آخر الخ) علمت سقوط هذه المناقشة (قول الشارع ساكت عنه) ان اراد انه ساكت عن التصريح به فمسلّم لكننا انما نقول يستلزمه وان أراد انه لا يستلزمه فمفهوم وقدم وجه الزوم (قول المصنف وثالثها الخ) يعلم كونه ثالثاً من قوله وفاقاً للاكثر يقول بعدم الوجوب وتحت هذا الثالث قولان قول الامام وقول غيره (قول الشارع) اشد ارتباطاً

الخ) أى فصار لذلك استعمال الصيغة في المسبب كانه استعمال لها في السبب وفيه أنه لا فرق من حيث الاستلزام الذى تدعيه (قوله)



(قول الشارح فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا انما ندعى انه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمننا على القول الآخر وقد قال السعد في شرح المطول ردنا على من يقول ان الدلالة موقوفة على القصد انما قاطعون بان اذا سمعنا اللفظ وكنا ملين بالوضع نتعلل معناه سو اماراده اللفظ او لا ولا نغني بالدلالة سوى هذا فالقول بكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما في التضمين والالتزام انتهى ومثله في شرحه على الشمسية فاقاله الامام توجيها لمداه لا يضرنا فيما ندينه فيقدر (٢٥٣) ثم ان المراد انه لا يقصده بالطلب

لمشروطه فلا ينافي انه قصده

بطلب آخر (قول الشارح) فانه لو لا اعتبار الشرع له (الح) أى فالائق قصد الشارع له بطلب الواجب

هذا ملخص كلام سم في دفع اعتراض العلامة ما قاله المحشى فيه نظريه المتأمل (قول الشارح فلا

يوجب) أى بوجوب المسبب ولا فهو واجب قطعاً اما شرعاً ان كان سبباً شرعياً أو عقلاً ان كان عقلياً

(قول الشارح) كما أفصح به ابن الحاجب (الح) فيه رد لما قرره المصنف في شرح المختصر من أن مراد ابن

الحاجب بقوله شرط الشرع احترازاً عن الشرط العقلي والعادى لاعتناء السبب وحل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون الشرط

العقلي أيضاً كما جرى عليه العضد اي بخرق الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقول له أحد فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وحاصل

(أو عادياً) كفصل جزء من الرأس للفصل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إلا لا وجو لمشروطه عقلاً أو عادية بدون فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فإنه لو لا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدون وسكت الامام عن السبب وهو لا ستند المسبب اليه في الوجود كالذى نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختاراً لقول الامام

(قوله كفصل جزء من الرأس) فان الفصل إلى حد الوجه بول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب بوجوب (الح) أى وانما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشارع بالطلب) يقتضي انه غير واجب اصلاً مع ان النزاع في وجوبه بوجوب الواجب أو بوجه مأمع الاتفاق على وجوبه في نفسه وقد يقال المعنى فلا يقصده الشارع بالطلب لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قوله فانه لو لا اعتبار الشرع) أى طلبه واورداً اصراً باعتبار انه ان كان باشتراك له في الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدوناه وأجاب سم بأن المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراط في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع ولا يمكن وجود صورة ذلك الواجب بدون انه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونها كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتضى لهما ومن عن قصدهما فتأمل اه وخلاصته اختيار الشق الاول وتنتم الدليل بان يقال فالائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد) إذ لا توقف عليه لاعدو ولا عقلاً (قوله هو) أى السبب (قوله كالذى نفاه) أى كالشرط الذى نفي وجوبه بوجوب المشروط وهو الشرط العقلي والشرط العادى (قوله فلا يجب) أى بوجوب المسبب أى لا يقصد بالامر الذى تعلق بالمسبب ولا فهو واجب قطعاً (قوله في مختصره الكبير) وهو المسمى بتمتني الارادات وفي هذا الكلام تنبيه على رد ما قرره المصنف في شرح المختصر فانه قرأ مراد ابن الحاجب بقوله شرط الشرع وزعم انه انما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلي والشرط العادى لاعتناء السبب وان حل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب ايضاً يعنى كما جرى عليه العضد اي بخرق الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقول له احد قال فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وقد رده الشارح بانها أفصح في مختصره الكبير ترجيح عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ما ذكره المصنف واما قوله ان ذلك لم يقل به احد فقد اشار الشارح إلى دفعه بان ذلك قول امام الحرمين واما قوله في شرح المختصر ان السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك فدفعه الشارح بالمنع وأيده بان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى أى وجهه كون كل من السبب العقلي والعادى أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر نعم وجهه كون السبب الشرعي أولى بظاهره من جهة

الزاد انه أفصح في مختصره الكبير بترجيح عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ما ذكره المصنف وان ذلك قول الامام فاندفع انه لم يقل به احد وان كون السبب أولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى وجهه كون كل من السبب العقلي والعادى أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر لانهم لا ستند المسبب اليهما اشد ارتباطاً به من الشرط بالشرط فلا يقصدهما الشارع بالطلب نعم وجهه كون السبب الشرعي أولى بظاهره من جهة ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف الوجود والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف عدم فقط أى والمصنف اطلق ولم يقيد بالسبب الشرعي اه من تقرير الكمال

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تأييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العضد في المواقف حيث قال في بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاب السبب فأيجابها بإيجاب سببها كمن يؤمر بالقتل فإنه امر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً قال السيد تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث ينتج (٢٥٤) تخلفه عنها فإيجابه بإيجاب المقدمة في الحقيقة إذا القدرة لا تتعلق لإيهالان القدرة

وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع يؤدي المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره (١) وعادى كحرز الرقة للقتل نعم قال بعضهم القصد يطلب المسببات الاسباب لانها تأتي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآدمي كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لآحاد المكلفين أي ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والسبب الشرعيين من طرف العدم فقط اه ملخصاً من الكال (قوله) وقول المصنف (أى في شرح المختصر (قوله) أولى بالوجوب) علة الاولوية ما تقدم من ان السبب أشد ارتباطاً (قوله ممنوع) وذلك لأن قوة الارتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لا الوجوب (قوله) يؤدي المنع (يمكن ارجاع المنع للنقص التفصيل أو الاجمالى فالمؤيد كذا وشاهد (قوله) ان السبب الخ) أى فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله) كصيغة الاعتاق له) أى الحصول العتق (قوله) كحرز الرقة) أى كما اذا قال الشارع اقتل هذا قصاصاً مثلاً كان معناه حرز فيه فإنه هو الذى في وسع المكلف إذ قد يجزى الرقة ولا يموت (قوله) نعم) استدراك على المنع فأدبه أن للكم المصنف وجبها باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقاً فلا يقصده الشارع الخ (قوله) بعضهم) هو العلامة التفاتاً زانى فان ذكره الشارح معنى ما ذكره في حواشى شرح العضد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله) القصد يطلب المسببات الخ) واورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضى إخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات واجاب سم بان المراد البعض أن الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها (قوله) واحترزوا لميل ولان هذه العبارة لغيره أيضاً (قوله) عن المفيدة وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمفيدان المطلق واجب حد: انه لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمفيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجبة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتنجب الجمعة وقوس على ذلك (قوله) بما يتوقف عليه) أى ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيلاً بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد او على المقيد بتقدير مضاف (قوله) كالزكاة) أى وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله) كحضور العدد في الجمعة) أى بالموضع الذى تقام به من مسجد ونحوه فإنه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله) ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تتعبد بدونه (قوله) كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الاربعون بصفاتهم المعتر بالمصر او القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الاول والثاني لان الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للحرز عنه لانه منه لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالسبب يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاب سببه لان القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فان الواجب هنا تعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون إيجابه إيجاباً بالمقدمة اه ومثله في شرح المقاصد وحاشية العضد للسعدى قال عبد الحكيم في حاشية المواقف ان الشارح هنا جارى المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بان الازهاق للروح مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن إيجاده بإيجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفاً

بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتأمل (قول الشارح) واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعدى المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من شرائط والمقيد ما كان وجوبه مقيداً بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اه قالوا واجب بكون مطابقاً باعتبار مقدمة ومقيداً باعتبار أخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمة الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعري عادى اه كاتبه

سابقاى وجدو صرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لا يتم ( ٣٥٥ ) وجوده ايضا إلا بها اذ الكلام فى

وجود الواجب وبدون مقدمة الوجوب ينتفى الوجود للواجب لا لتفاه الوجوب فصح الاحتراز واندفع قول الزركشى ان الكلام فيما لا يتم الواجب

إلا به المحترز عنه بهذا القيد ( قول الشارح كحضور العدداخ ) فالجمله بالنسبة له واجب مطلق لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وقوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد فهى بالنسبة بالنسبة له واجب مقيد فلا يوجب إيجابه وجوب مقدمته ففراد الشارح تطير الاول بالثاني

نعدم لإيجاب طلب الواجب وان كان الاول لعدم القدرة والثاني لتوقف الوجوب للواجب عليه ( قوله واجب مطلق ) صوابه مقيد وقوله بعد مقيد صوابه مطلق كما عرفت ( قوله إنما يتمشى الخ ) يؤخذ من كلام الزركشى فى البحران من اصحابنا من يقول بما يوافق مذهب ابي حنيفة لا على مذهب الشارح ولا الجرى هذا الاصل فيما وقع البول فى قلتين ولم يغير مع أنه يجوز الشرب منه ولم يحرف فيما لو وقت نجاسة جامدة ولا يتحل منه شيء كالعظم فى ماء قبل منع الشرب منه ( قوله بابتها طاهر الخ )

( فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره ) من الجائز كما قليل وقع فيه بول ( وجب ) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه ( او اختلطت ) أى اشتملت ( منسكوحة ) لرجل ( باجنبيه ) منه ( حرمتا ) أى حرم قربانها عليه ( أو طعن معينة ) من زوجته مثلا ( ثم نسبها ) حرم عليه قربانها أيضا أما الاجنبية المطلقة فظاهر وأما المنسكوحة وغير المطلقة فلا شبهة ما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فیرجمان إلى ما كنا عليه من الحل فلم يتعدى ذلك ترك المحرم وحده فلم يمتا له ما ذكر قبله وترك جراب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لا فيما يتوقف عليه وجوب ذلك ذلك النصاب فى وجوب الزكاة ( قوله فلو تذر الخ ) أى بالقاء للاشارة إلى أن هذه الفروع الثلاثة متممة عن الاصل السابق وهو المقدور الذى لا يتم الواجب الخ وجوب ذلك ان المكلف لا يعلم فى كل من وجب له وجوب الذى هو ترك المحرم إلا بترك شيء آخر يتوقف العلم بوجوبه على العلم بوجوب الذى لا يخفى أن المتوقف فى الحقيقة فى الآخرين منها تعين الترك وهو العلم بوجوب الواجب لنفسه ووجوب الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجوب الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجوب الواجب والعلم بوجوده لظهور وجه التفریع اربع اقسام سلك الجلال السیر طى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان أحدهما متوقف عليه نفس وجوب الواجب والثاني ما يتوقف عليه العلم بوجوبه وذلك بان لا يمكن التكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ أو قول الذى يظهر ان اعراض الشارح عن ذلك ادم الحاجة اليه لا يصدق فى كل من الفرعين الآخرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف الاتيان بالواجب اى على وجه مبرى مشرعا فاعمله اه ( قوله كما قليل وقع فيه بول ) تبع الشارح كازركشى فى التثليل بذلك المحصول وقد ناقش ابن برهان فى التثليل به فقال أنه لا يأتى بمذهب الشافعى قال بل هو أشبه بمذهب أبى حنيفة وأتبع بأصوله لانه قد تقر فى قواعده مذهب أن الماء جوهر طاهر والظاهر إذا ثبت النجاسة فيه لا يتصور ان يصير بذلك نجاسة فى عينه لان قلب الاعيان ليس فى وسع العباد بل هو باق على أصل الطهارة وإنما هو منهى عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شيء منها لا مزاج أجزائها امتزاجا تقاصر معه القوى عن التمييز بينهما فوجب احتسابه لذلك وقد حكى ابن السمعاني فى القواطع خلافا فى أن الماء هل يصير كله نجسا أو أنه إنما حرم الكل لتعدد الاقدام على تناول المباح لا لاختلاط المحرم به قال والاول هو الاثنى بمذهبنا والثاني هو الاثنى بمذهب ابي حنيفة وهما يظهر به كون الثاني غير لائق بمذهبنا ان علته موجدة فيها إذا وقع بول فى ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجزى عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد غيره و ايضا فالحكم بوجوبه بدون العلة فيها إذا وقع فى الماء القليل نجاسة جامدة كذا فى الكال والمثال المطابق لما ذهبنا امتزاج طعام انسان أو مائه بطعام الغير أو مائه فى كون صيرورة الماء نجسا بملاقاة النجاسة قبله للاعيان نظر يدرك من مارس علم الكلام والحكمة وليس ما هنا محله ( قوله لتوقف ترك المحرم ) أى لتوقف وجوب ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجوب ترك المحرم غير متوقف على شيء ( قوله ) أى اشتملت اشارة إلى ان الاختلاط ليس بمعناه الحقيقى لانه تدخل الاشياء فى بعضها بحيث لا يمكن تمييز بعضها عن بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية ( قوله مثلا ) راجع لطلق فغير الطلاق كالتعين كذلك والزوجين فقيرهما ما زاد عليهما كذلك ( قوله وقد يظهر الخ ) دفعه بما يقال كان المناسب حذف او اختلط الخ ليتناول ما قبله له وأبدال أو بكان ليكون مدخولا أمثله لما قبله لان العطف يقتضى انه ليس منه وحاصل الدفع إنما افرد هذا لان التعذرية حال وقد يزول بخلاف ما قبله لانه لا يزول وببحث الناصر بانه إذا كان يزول لم يصح جملة ما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يلزم ما يتوقف عليه ( قوله ) فلم يتعدى ذلك أى فباد ذكره من صورتى المنسكوحة ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

الاولى باختلاط مائه بماء غيره ( قول الشارح لتوقف ترك المحرم ) أى توقف وجوده اما وجبه فلا تتوقف على ذلك

(قول الشارح لا تحتاج الخ) أى لدفع الاشتباه في الضمير في قوله حرمتها لآخره فإنه يتبادر عوده للمطلق لا الجدية مع عوده للشبهة في المستثنين تدبر (قول المصنف مشكلة مطلق الامراخ) المراد بالمطلق ما أخذت ماهيته باعتبار عدم التقيد ومقابلته المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقد يراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لاعتبار شيء وهذا بما جماع التقيد قاله الناصر (قول الشارح بما بعض جزئياته مكروه) أى بما هي بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالماهية لأنها لا تتحقق في المكروه تحقق في غيره فإذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى الماهية في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما إذا كان الجهة واحدة أو جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد في الأرض المنصوبة فإنه لا يمكن أن يقال المطلوب الماهية في ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاك عن النصب ثم إن ذلك البعض واحد بالشخص لأنه موجود خارجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد أنه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابلته بقوله أما الواحد بالشخص لجهتان فكره المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة واعلم أنه لا بد لك أولا من تمديد مقدمة هنا تنبئ عليها تفاريع هذه المسئلة وهو أن الواحد بالشخص إيمان تنحديه الجهة أو تعدد دنان اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مطلوباً بينهما فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوز التكليف بالحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظراً إلى أن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفاً محالاً في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز وإن تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فإن كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منياً عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع (٢٥٦) قاله ابن الحاجب والعرض إذا علت هذا فاعلم أن الصلاة في الاوقات

المكروهة والامكنة  
المكروهة والأرض  
المنصوبة وصوم يوم  
النحر كل ذلك ما فيه جهتان  
لكن وقع الخلاف في  
تلازمهما في بعض ذلك  
ومتى حكم بالتلازم كان  
النهي لأمراً داخل حاصل  
بذات الفعل فيقتضى

مسئلة الطلاق العلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنها لا تحتاج إلى ذكر ما زدت به بقوله معنى كلاً لا يخفى  
في نفي الاختصاص المفصولة (مسئلة مطلق الامراخ) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه

الحال بزوال الاشتباه والسيان فلم يتناول ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك الحرج إذ المتعذر لا يمكن  
تمييز أصلاً (قوله وترك جواب الخ) فيه أن مسئلة الطلاق مصدرية وأو هى لأجواب لها والجواب أن لو  
مقدرة حذف العلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير أو لوطق الخ (قوله لا تحتاج إلى ذكر ما زدت به) يعنى  
قوله من زوجته لأنه يحتاج إليه في مرجع الضمير في قوله حرمتها وفيه أنه يكفي في ذلك بدلالة السياق  
عليه (قوله بما بعض) أى بكلى فإن متعلق الأمر الماهية الصادقة بأى فرد لماسيأتى في مبحث الأمر أنه  
لطلب الماهية وقوله منها أى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحداً بالشخص لأنه الموجود في الخارج

(قوله) الفساد لاتحاد الجهة حينئذ لما علم أن الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لأمراً خارج  
فلا يقتضى الفساد فنقول الصلاة في الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة في تلك الاوقات لكن الجهة الاولى  
لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذ المنهى عنه هنا صلاة في الوقت لا الوقت والصلاة في الوقت تستلزم مطلق الصلاة  
فلا يمكن كل بدون الآخر وكذلك صوم يوم النحر حرفاً بحرف ولما كان المطلق في ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لاعت  
قيدته فقط لم يمكن أو توجه الطلب للمطلق والنهي للبعد لعدم انفكاكهما وإنما كان النهى عن نفسه لأنه لا مر حاصل بالفعل وهو موافقة  
عباد الشمس بفعل ما يفعلونه وهو الصلاة في ذلك الوقت فلو توجه الطلب للماهية في ضمن هذا الفرد لمختص لكان مطلوباً من  
الجهة التي نهى عنها وكذا يقال في صوم يوم النحر فإن النهى عنه إنما هو للاعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى  
صوم يوم النحر المطلق أعنى مطلق الصوم بمعنى أنه لا يمكن انفكاك عنه لم يمكن أن يكون مطلوباً أو الاكسان مطلوباً منياً وأما الصلاة  
في الامكنة المكروهة والأرض المنصوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الرصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفعل  
كالنصب فيكون عبادة وغيره والتعرض للوسوسة وغيره ما يأتى وهو منهى عنه في ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والأعراض  
عن الضيافة فإنه بذات العبادة وحينئذ كان النهى هنا الخارج بخلاف ما تقدم ولكل بعد هذا فتنظت ان المصنف كالشارح جعل  
ماهجهتان غير منفكتين من باب الماهية واحدة لرجوعها كما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ما هنا بما جهتان وقول الشارح  
هنا للآلوم بينهما إنما هو ليان ما يتحقق كونهما جهتين فلا ينافى جعله هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لاعتناؤه الحقيقى  
وهو الصدق لأن الجزئيات إنما يصدق عليها المأمور لا الأمر (قوله أى لا يتعلق بالماهية الخ) يعنى أنه لا تافاً بين ماهنا وما يأتى من أن  
الأمر لطلب الماهية لأن المراد بعدم تناوله المكروه وعدم تناوله الماهية في ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لوجهه بعد

تقيد المكروه بقوله لذاته وقدرت ان هذا الاعراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف في متعدها الى قاله جهتان ترجمان إلى واحدة (قوله بل لكونه في ذلك المكان) أي لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتي في الشرح وهو فعل قطعاً يتعلق به النهي فاندفع الاشكال الآتي وحاصله ان الجهتين متفككتان وأما قيل من المراد بالكون الفعل في المكان ففيه أن الفعل في المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذ كراخ) قد عرفت ان السلام في أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم أيت شيخ الاسلام قديهما) هذا التقيد لأجل المقابلة (قوله في المكروه منها) أي تحريمها أو تنزيها (قوله أوجبتها بينهما لزوم) قال لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأموراً بها إذا لم بالشئ أمر بما هو من ضروراتها وبعبارة العوضي لتعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينافي عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه أنه لما كان المنهى عنه نفس الصوم في اليوم لأن الاعراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الأمر له من حيث مطلق الصوم للزوم له المنهى عنه إذ لا يتقبل انفكاك عنه فاتخذ متعلقا الأمر والنهي وكذا يقال في الصلاة في الاوقات (٢٥٧) المكروه بخلاف الصلاة في الغصب

لإذ الاتحاد بين المتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقة تقيدهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي هكذا قاله العوضي أيضاً ومثله يقال في الصلاة في الامكنة المكروهة فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي التعرض لما يأتي وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر في ذاته وان كانا متلازمين في الوقوع في هذه الصورة

بان كان منها (عنه) لا يتناول المكروه) منها (خلافاً للحنفية)

(قوله لا يتناول المكروه) أي لا يتناول الماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الأمر الماهية لا الأفراد وأورد الناصر أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي انه صحيح فيتناول الأمر فلا يصح العموم واجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهي لا يتعلق إلا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذ كر او تقيد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصيح جواب الناصر نعم تقيد القاعدة محتاج اليه لأجل المقابلة الآتية في قوله اما الواحد بالشخص له جهتان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ماذ كره في المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضاً مأمور بها إذا لم بالشئ أمر بما هو من ضرورات المراد بالمكروه ما يشمل المكروه تحريماً أو تنزيهاً (قوله بان كان منها) هذه) هذا يقتضي أن المكروه هو المنهى عنه. طلقاً مع أن المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه وفيه أحداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافاً للحنفية) تبع فيه الشيخ اباسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك راي في اصول شمس الأئمة السرخسي لكنه ذكر فيه خلافاً لهم على وجهين احدهما لم يحكمه إلا عن أبي بكر الرازي ان مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعاً مع بقا وصف الكراهة واستدل بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثاني قال السرخسي وهو الاصح ان تناول مطلق الأمر للمكروه بمعنى ان وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست في صلاة العصر وسكن التشبيه بعباد الشمس والمأمور به هو الصلاة وليست في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل

(٣٣ - عطار - أول) فالمكلف هو الذي جمعهما باختياره لأن الأمر بنفسه توجه للنهي كما في الصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الأمر لغير جهة النهي بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هي صلاة إذ توجد بدون جهة النهي بان يفردا عن ذلك التعرض بخلاف الصوم في صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفردة عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضامين ولا أظنك بعدهما مراد بان عدم ورود الصلاة في الغصب بان يقال انها ذات جيتين صلاة وصلاة في غصب والثانية لا تتفك عن الاولى فانه هو من قائله فان الجهة الثانية هي الغصب فقط لا الصلاة في الغصب إذ المحرم بعد الغصب فقط بدليل انه يوحد محرم ما في غير الصلاة بخلاف صوم النحر فان المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الاعراض به وحيث لا حاجة إلى الجواب بان الزمن داخل في ماهية الصوم دون المكان ليس دخلاً في ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فايها مع لطف القرينة (قول الشارح بان كان منها) على لعل التصور بذلك لا دخال المحرم وهو ما لا يحتمل دليله تارة لا بدليل جعل الصلاة في الغصب بما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغصب حرام لا مكروه تحريماً أو تنزيهاً كما يحتمل دليله التاويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقاً لا يخص المكروه أي بل يشمل الحرام ففيه أحداث اصطلاح في المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافاً للحنفية)

فانهم قالوا تصح الصلاة في الاوقات المنية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضائها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لامعيار فكان تعلقها بعلق المجاورة كذا في التلويح والتوضيح فتارة شيخ الاسلام في النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشيء الواحد) فيه كقوله الآتي من جهة واحدة تصريح بأن السكلام في متحدة الجهة بأن يكون له جنتان ترجعان الى واحدة وقد أخذها من اسناد السكراهة في المتن الى ذات الشيء حيث قال لا يتناول المكروه أمادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مخطوبا منها مائتا ويكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكما فهو وإن كان أشمل لكنه يخالف اكلام العبد

لنا تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة الماطقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالأصل في النهي عنها في حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف في الطائف وهو الحديث وذلك ليس من الطواف في شيء ما ملخصا قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجراء في هاتين المستثنتين عندهم لرجوع النهي فيهما الى أمر خارج وأما عندنا فالصحة في العصر لان السكراهة انما تعلقت بتأخيرها الى الاصفرار لا بقبيلها والطواف لا يصح مع الحدث لحدث الترمذي والحاكم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أي يدل لنا وحاصل ما ذكره قياس استثنائي حذف استثنائيه وذكر دليله بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأمورا به مطلوب الفعل ومن حيث النهي مطلوب الترك فيؤلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوبه ومطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر بالمكروه وبحث فيه الناصر بأنه يقتضى أن الصحة تتوقف على الأمر مع أنه تقدم أنها موافقة ذى الوجهين الشرع والأمر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الأمر لم توصف بالمباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام في صحة العبادة وهي تتوقف على كونها مأمورا بها لا في مطاق الصحة وناقضه بعض الحواشي بأن لا ناسم توقف صحة العبادة على الأمر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة ونفس الصحة هو ظاهر لأن سلم وجود عبادة مستجمة للشر وطواركان غير مأمور بها والظاهر أنه لا بد من الأمر ولو العام كما تقدم (قوله أي التي كرهت) إشارة إلى إسناد المكروهية إلى الاوقات مجاز عقلى من إسنادها للشيء إلى ظرفه ملا يستلزم بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أي غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كعند) أي كالصلاة عند فجر وركا الكاف محذوف فلا يقال ان عند لا يخرج عن الظرفية إلا للجرى من (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أى لا تصح على تقدير كون السكراهة فيها للتحريم (قوله عملا بالأصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله السكراهة للتحريم (قوله) وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازى مذكروه هو ممنوع لا في ضرورة قاله الناصر وأجاب سم بأنه ذكره باعتبار ان السكراهة نهى مخصوص واخطاب مخصوص وانحو ذلك (قوله)

المقدم من أن محل البحث ماله جنتان وعلى كل فامثلا به ماله جنتان وقد عرفت فأمل (قوله نقض كل شيء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدرى وإنما كان النقض ذلك الرفع لان المعبر في التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضيا لصدق أحد الشئيين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشيء ورفع كذا في عبد الحكيم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرفع وهمم ان الرفع امارف الشيء في نفسه وذلك في القضايا والمفردات اذا أخذ نقضاها بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون

طلب العدم الذى هو النقض ان قرىء بالجر تدير (قوله وعلى التقديرين) أما على الثانى فظاهر اذا قضية بالفعل هنا وأما على وصحة الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وليس الطلب الثانى نقضا بل القيص رفع الطلب الاول نعم الطلب الثانى يستلزمه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمة الخ) يعنى أنه تنقضى عنها الصحة بالمعنيين موافقة للشرع واستجماعا ما يعتبر فيها لأنه لا يتفق عنها الصحة بالمعنى الثانى فقط كما زعمه المعترض (قوله وفيه الخ) فيه نظرا اذ المدعى أنه يلزم من نفي الأمر نفي صحة الصلاة وهنا كذلك اذا لوجد عبادة مستجمة للشر وطواركان غير مأمور بها بل لابد من الأمر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة في الوقت المكروه أى كالصلاة عند الخ فلم يخرج عند عن الظرفية الى غير الجرى من (قوله وفيه مام) فيه مام

وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين  
أي وافقت الشرع بان تناو لها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزم التناقض  
فتسكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة أي غير معتد بها لا يقتضوا لها الامر فلا يثبت عليها وقيل انها  
على كراهة التنزيه صحيحة بتناو لها الامر في ثاب عليها والنهي عنها راجع إلى امر خارج عنها كوافقة  
عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسيأتي ان النهي لخارج  
لا يفيد الفساد ويرجع النهي فيها إلى خارج

وصححه النووي ايضا) أي كصحح القول بكراهة التحريم فقد صحح في التحقيق وفي كتاب الطهارة  
من المجموع انها كراهة تنزيه وفي كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم  
وهو المشهور اه زكريا (قوله بان تناو لها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع في العبادة بسبب الامر  
بها فيرد حينئذ ان تناول الامر من زائد على الصحة ولا مانع في المباح واجيب بان السلام في  
الصحة المخصوصة أي صحة العبادة وهي لا بد فيها من تناول الامر لها (قوله لزم التناقض) وهي كونهما مطلوبة  
الفعل ومطلوبه الترتيب في قوله إذ لو صحت الخ دليل استثنائي تقريره لو صحت على واحدة من الكراهتين  
لزم التناقض والتالي باطل فبطل المقدم ثبت نقضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ)  
تفريع على ما افاده السلام السابق من انها لو صحت لزم التناقض (قوله مع جوازها فاسدة) إشارة إلى  
رداستشكال ذلك بانه إذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح وجه الرد ما قرره لزوم التناقض وقول  
الزركشي ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازا ان الحرمه لمعنى اخر قاله  
زكريا ونقل عن حواشيه لشرح البهجة للعراقي ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من  
حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينقصد  
إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه وقد يقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم  
الاستمرار لانه لا يقتضي في البدو ام لا لا يقتضي في الابتداء حيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى وهذا قد قال  
ابن الرفعة الحق عندي انها لا تعتقد جزما وإن كانت غير محرمة لان السلام في نقل لاسببه فالقصد  
به انما هو الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يرتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في  
قواعد الشريعة اه (قوله أي غير معتد بها) أي والفساد بهذا المعنى لا ينافي الجواز يعني عدم  
المنع شرعا (قوله فلا يثبت عليها) لان النهي مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم)  
أي حيث علل فيه النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة  
والسلام فانها تقطع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس  
بقوله فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار (قوله وسياتي) أي في مبحث  
النهي سياأتي بمثله بالوضوء مما مضى لا خلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع في  
وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلاة في المسكن المكروه او المنصوب  
وهذا اتمه لقوله والنهي عنها الخ (قوله ان النهي لخارج) أي خارج غير لازم كذا قيده الشارح في مبحث  
النهي وخرج بقوله لخارج غير لازم النهي لتمام النهي عنه كانه يبيع الحصة والجزء كالنهي عن  
بيع الملاقيع او لخارج غير لازم كالنهي عن البيع الربوي فانه منهي عنه لا من خارج وهو التفاضل  
ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشيء ولا يوجد مع غيره وهو اللازم المساوي وبالخارج  
غير اللازم ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشيء وهو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم  
الشيء ما يلزم من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه اعم من الملزوم  
وكل من الانلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا للوضوء والبيع والصلاة وان  
تحقق بغيرها ايضا والحكم بانها في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم اه فانه جرى على اصطلاح  
المناطقة في تقسيم اللازم إلى المساوي والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوي ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على  
كراهة التنزيه الخ) بيان  
لوجه الفساد وهو لزوم  
التناقض فان قيل الاقدام  
على الفاسد حرام قلنا المرمية  
للتلاعب وهو امر آخر  
حتى لو اتى بان شرع فيها  
جاهلا او ناسيا لعدم  
لانعقادها لما بنى الكراهة  
التي للتنزيه ثبتت الكراهة  
فقط كذا يؤخذ من  
حاشية شيخ الاسلام  
لشرح البهجة للعراقي  
(قول الشارح إلى امر  
خارج) قد عرفت أنه ليس  
بخارج اذ موافقة الكفار  
فعل ما يفعلونه في ذلك  
الوقت وهو بعينه الصلاة  
في ذلك الوقت والاختلاف  
بالمفهوم لا يضر تدبير

انفصل الخفية أيضا في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المصنوع اما الصلاة في الامكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها الخارج جز ما كالعرض بها في الحمام لوسوسة الشياطين وفي أعطاء الابل نفارها وفي قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

الخارج هذا ما حرره سم ونقل ما يؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الخفية) أي تخلصوا من استشكل كونها صحيحة مع كون النهي للتحريم ومثل الخفية في ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع كون الكراهة تحريرية وجه ذلك رجوع النهي إلى خارج إلى ذات الصلاة وقوله ايضا أي كما انفصل القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة في المصنوع) أي في مكان أو ستره مثلا وهذا نظير في كونها صحيحة اتفاقا لان النهي عنها لا يخرج (قوله أما الصلاة في الامكنة الخ) مقابل قوله في الاوقات المكروهة قال ذكر بان قلت لمصرحو بالصحة هنا اثنوا فيها في الصلاة في مصنوع خلافا كإسباقي قلت لان النهي هنا للتنزيه وقد ثم التحريم رأيت في رحلة الفخر الرازي إلى بلاد دماوراء النهر ما صورته قال اجتزت تطوس فانزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندى فقلت لهم انكم افنيت اعماركم في قراءة كتاب المستصفي وكل من قدر على ان يذكر دليلا من الدلائل التي ذكرها الغزالي من اول كتاب المستصفي الخ ويقرره عندى بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاما آخر أجنيبا عن ذلك السلام أعطيته مائة دينار فجاء في الغد رجل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاه وتكلموا في مسئلة الصلاة في الدار المصنوعة لظنه ان كلام الغزالي فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالي في هذه المسئلة في غاية الضعف وذلك انه قال جملة كونها صلاة مغاير لجملة كونها غصبا ولما تقاربت الجهتان لم يبعدان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد والحصول في الحصول جزء ماهية الحركة والسكون ومما جزم ان من ماهية الصلاة إذا عرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة في الارض المصنوعة كان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الارض المصنوعة بقولنا لا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة في الارض المصنوعة محرمة فالغصب والمحرمة هنا جزء من ماهية الصلاة فيصنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعنية يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء منها منهي عنه فيلزم حينئذ توارد الامر والنهي على الشيء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه اه (قوله والنهي عنها لخارج) أي خارج غير لازم كما مر وقوله كالعرض الخ تمثيل للخارج الغير اللازم فان العرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لمخالفة كون النهي للخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعني ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلاف في الازمنة قاله شيخ الاسلام وأقاد كلامه أن الضمير في نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جعله للكان كإقتضاء كلام الكمال وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) أي فان النهي عنها لنفس الازمنة او الصلاة او وردن موافقة عباد الشمس في الزمان لا يخرج كما ان الوسوسة والنفار في الامكنة لا يخرج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول الشارح أيضا) أي كما انفصل القائل منا بالصحة بذلك وهو ما حكاه الشارح فيما تقدم بقيل (قول الشارح كالصلاة في المصنوع) قد عرفت الفرق بينهما (قول الشارح كالعرض بها) تمثيل للخارج الغير اللازم فان العرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة نص عليه معظم الحواشي هنا وقد تقدم (قول الشارح ليس لنفسها) أي الصلاة بخلاف الازمنة فانه لنفس الصلاة أعني الفعل في ذلك الوقت إذ هو للوافقة وهي عين الفعل فيه هذا هو اللائق وقدر تحقيقه بما لا مزيد وما في الحاشية غير سديد فان الاعتبار لزوم الشيء وعدم لزومه بنفسه لا بامر خارج كما يعلم مما حررنا فيما تقدم فتأمل



(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت ان المقابلة به باعتبار الزوم بين (٢٦١) جهته وإلا فالصلاة في الاوقات المكروهة

مثلا لها جهتان كما ذكره شيخنا فيما علقه على هذا الكتاب لكن بينهما الزوم

فترجمان إلى جهة واحدة والمراد بالواحد بالشخص ما يقابل الواحد بالنوع والواحد بالجنس فانه فيهما ينظر إلى الافراد لا إلى جهات الفرد الواحد فيكون مأمورا بالنظر لفرد منهما بالنظر لآخر كالسجود فرد منه لله جائز وفرد آخر لغيره غير جائز فالمنظور في ذلك هو الامر الكلي لا من جهة وحدته وإلا كان كالواحد بالشخص بل من جهة تحققه في افراده وحيث لا يتأتى فيه ذلك الخلاف كذا يؤخذ من العضد وحاشيته السعدية فا قيل من ادخال الواحد بالنوع هنا غلط (قوله) فانا نقطع بان كل فرد الخ هو صريح في أن محل الخلاف حيث هو الواحد بالشخص فقوله بعد فيصح فرضه الخ ان كان فرضه من جهة خصوصية كل من افراده فهو الواحد بالشخص وإن كان من جهة عمومه فهو لا يوجد خارجا حتى يكون موضع الخلاف فان جعل موضع خلاف باعتبار تحققه في

على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيّد بغير المكروه فلا يتناولهما قطعا أما الواحد بالشخص له جهتان لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة في المكان أعم لأن الشغل والوسوسة ونحوها قد توجد بدون الصلاة وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة في الازمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس لازمة للصلاة في هذه الازمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة في الامكنة المخصوصة كانت الامور المذكورة لازمة لها لا تنفك عنها لافرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة في الازمنة أشد لانه لا يمكن زوال الوصف عنها بخلاف الأمكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف في الحال بان ينتقل السلام للسعدية أو الملكية وبان الفعل في حال إيقاعه في المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان فتأمل (قوله على الاصح) مقابلته ان انتهى في الازمنة لخارج كوافقة عباد الشمس كإدله عليه الحديث وأيضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهي وليست غلة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمسكة ومع وجود السبب وحيث دفعني قولهم نهى عن كذا لنفسه ولا زمة الخ نهى عنه باعتبار نفسه أو باعتبار لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو مأخذ لا بقيد لكنه من هذا الحثية لا يحترز به عن المقيّد لانه يصدق عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبره عدم التقيّد وحيث يقابل المقيّد فصح الاحتراز تأمل (قوله) اما الواحد بالشخص مقابل لما تقدم أي هذا إذا كان الشيء الواحد الذي لا يتناول له الامر ليس له جهتان اما إذا كان له جهتان الخ فحط المقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله فيما تقدم لا يتناول المكروه أي الذي له جهة واحدة أوله جهتان بينهما لزوم في الاول كالصلاة في الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهي كونها صلاة والثاني كصوم يوم النحر والواحد بالشخص هو الجزئي الحقيقي كما هو قضية التقيّد ولا ينافيه انهم قابله بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع يدل له ان الاصفهاني عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحيث ينبغي تقيّد تمثيلهم الصلاة في المغصوب بعبود تصير هو احدى الشخص كصلاة يد القلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه او بقدر المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المنصوبة أي الجزء الحقيقي لأن يقال ترك التقيّد لظهور أن الواقع في الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وهذا يتدفع قول سم أي حاجة إلى فرض هذا السلام في الواحد بالشخص وهذا لا يفرض في الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كمطلق صلاة صوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منها عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم النحر لانه نهى عنه الاعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيّد يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيّد بيوم النحر وأما الصلاة في المكان المغصوب فالجهتان فيها منفصلتان ولما كان الزمان داخلا في ماهية الصوم دون المكان في الصلاة قيل باستزام المقيّد للمطلق في صوم يوم النحر دون الصلاة في المغصوب فلا يقال ان المقيّد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هي صلاة وصلاة في مغصوب لا تنفك الصلاة في ملكه مثلا او المسجد عن الغضب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله في مفهومه فظاهر الفرق ولا يشكل على ما ذكره صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهي عنه لان النهي فيه ليس لا ملام لازم بل الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهي إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه في العضد

( قول الشارح أى شغل ملك الغير ( ٢٦٢ ) عدوانا ) فيه تعريض بالخفية حيث قالوا الغضب ازالة اليد المحقة

ووضع اليد المبطله مكانها  
ويترتب على الخلاف أن  
الجلوس على بساط زديمثلا  
يعد غصبا عندنا لانه شغل  
ملك الغير وعندهم لا يعد  
غصبا الا اذا نقله وما دام  
جالسا عليه لا يقال له  
غاصب لانه لم يزل اليد  
المحقة وان كان الجلوس  
عندهم حراما ويترتب على  
ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية  
ضمن عندنا دونهم  
وقوله ملك الغير مثله  
ما يستحق الجلوس فيه من  
مسجد مثلا ( قول الشارح  
يوجد بدون الآخر ) أى  
يمكن أن يوجد بدون فلا  
يكون لازما قوله والرابط  
مخدوف حذف مثل هذا  
الرابط انما يكون فى  
الضرورة اذ ليس ما هنا  
من مواضع الحذف ( قول  
الشارح أو فلا ) زاده رد  
على ابن الرفعة حيث جزم  
ببطلان النفل لان المقصود  
منه التراب وحيث لا ثواب  
فلا صحة وحاصله منع كون  
المقصود منه الثواب فقط  
بل مع اداء مآندب على ان  
نقى الثواب انما هو للردع  
كسائر ( قول الشارح نظرا  
لجهة الصلاة ) اى الممكن  
انفكا كما عن الغضب ( قوله  
او معها ) المناسب صادق  
بحرمان بعض الثواب لان  
ما قبله فى الثواب الكامل  
( قوله لم يحرر عليه الضدين ) قد  
عرف فيما مر ان الخلل أن رجوع  
للمأزور به كان تكليفا محالا

( كالصلاة فى ) المكان ( المغضوب ) فانها صلاة وغضب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما  
يوجد بدون الآخر ( فالجمهور ) من العلماء قالوا ( تصح ) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص  
الخ فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها ( ولا يثاب ) فاعلم اعقوبة له عليها من جهة  
الغضب ( وقيل يثاب ) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان  
الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع

أو لآزما ( قوله كالصلاة ) أى صلاة زبده المتحققة خارجا لان الكلام فى الواحد بالشخص والصلاة  
من حيث هو واحد بالنوع ( قوله فى المغضوب ) أى من ثواب ومكان وقدمت ابن رهبان فى الاوسط  
بالدار والتوب فى الصلاة والائناء والماء فى الطهارة والراحلة المغضوبه فى الحج فلاحجه لما فى الشرح  
من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود بمجرد  
التبديل فيمكنه الاقتصار على بعض الافراد أو ان تقدير المسكان لوقوع التصريح به فى كلام غيره ( قوله  
فانها صلاة الخ ) تعليل لكونه ذا جهتين ( قوله أى شغل ملك الغير الخ ) فيه تعريض بالخفية حيث  
قالوا الغضب ازالة اليد المحقة ووضع اليد المبطله مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط  
زديمثلا يعد غصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا إلا اذا نقله وما دام جالسا عليه لا يقال له  
غاصب لانه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية  
ضمن عندنا لا عندهم ثم ان الغضب شامل لشغل الغير عدوانا أيضا كما إذا أرغبه من مكان يستحق  
الجلوس فيه وصلى مكانه وانما عابر بالشغل لانه أظهر فى معنى الغضب ( قوله وكل منها يوجد ) أى  
يمكن ان يوجد فيه اشارة الى عدم الزوم ( قوله فالجمهور الخ ) هذا خبر الواحد بالشخص وفيه خلل والجهة  
عن رابط ثم المناسب للمقابلة ان يقول فالجمهور قالوا يتناول الامر فتصح تلك الصلاة لانه عبر باللازم لان  
الصفحة فرع التناول ( قوله او نفلا ) نبه به على رد قول ابن الرفعة فى مطلبه عندى ان الخلاف انما هو  
فى الغرض لان فيه مقصودين اداء ما وجب حصول الثواب فيحكم بصحته مع انتفاء الثواب كالزكاة اذا  
أخذت من المالك قراها فانه لا يثاب ويسقط عنه العقاب اما النفل فالمقصود منه الثواب فقط فاذا لم  
يحصل فكيف يتعقد أى فلا يصح وجوبه أو لamen كون المقصود فى النفل الثواب فقط بل فيه اداء  
مآندب ايضا وثانيا كيعلم بما يأتى ان من قال لا يثاب لم يرد به الجزم بنفى الثواب بل اطلقه تفريرا للردع  
عن ايقاع الصلاة فى المغضوب فلا ينافى حصول ثواب اه ذكر يا ( قوله عليهم من جهة الغضب )  
كل من المجرورين يتعلق بمقوبة اذ لامعنى لنفى الثواب عليها من جهة الغضب اه ناصر ويرشد الى  
ما اختاره قول الشارح بعد وان عوقب من جهة الغضب ( قوله وان عوقب ) يحتمل المبالغة وقوله  
فقد يعاقب جواب عما يقال كيف يثاب مع انه يعاقب ويحتمل انه شرط وقوله فقد يعاقب جوابه وودو  
أظهر ويدل عليه كلامه بعد ( قوله وهذا هو التحقيق ) قد يعارضه ما نقرر فى الفروع من سقوط  
الثواب فى الصلاة المسكروة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق الى الهة غير ذلك فانه إذا  
أسقطت كراهة التزبه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المسكروة هات على  
الردع والجزم ويلزم حصول الثواب على ما هنا أو رد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لامعنى  
لسقوط الثواب مع التزبه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيما اه من سم ( قوله  
تقريب ) اى للفهم لقلة الاحتمالات لان كثرتها فيه اباد للفهم ( قوله رادع ) اى زاجر حيث ذكر

لاتكليف محال ومثله النهى فان تحريم صديقتك لم يجز الآخر وهو نقيض تحريمه فالظاهر ان ما هنا تكليف محال ( قوله لا مبالغة يجوز ) الاحتمال

جعله مبالغة وقوله فقد لتعليل قصده جراب بايقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول ٢٦٣) الشارح نظرا لجهة الغضب المنهى

عنه ( فانها تنافي الامر وعبرة القاضي لو كانت صحيحة لاتحدتعلق الامر والنهي وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان السكون جزء الحركة والسكون هما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه السكون في الدار المغصوبة فيكون منها عنه ورده امام الحرمين بانه ذو جهتين منفكتين كما مر فيكون مأمورا من وجه منها من وجهه وتقدم الفرق بينها وبين صوم يوم النحر فلا يراد (قول المصنف ويسقط الطب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطب أمور محصورة في الشرع وهذا متمكن من الفعل في غير المغصوب فالصير الى سقوط الامر عنه لأصل لفى الشريعة ( قول الشارح لان السلف لم يأمرُوا الخ ) أى فواجع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان في السلف متمعون يأمرُون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح في هذا الراد أيضا لانه أخره بعد القول الثاني ليكون مؤيدا له رادا على ما قبله فاقبل ان الامام ذكر هذا ردا لقول القاضي ونقله

عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلافي (والامام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغضب المنهى عنه (ويسقط الطب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمرُوا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (احمد لاصحة) لها (ولا سقوط) للطب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متمعون

الاحتمال الخوف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او حرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثاني قرر الامر على ما هو عليه كما اشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريرا للفهم الخ (قوله) فلا خلاف في المعنى (أى) لان بني الثواب على الاول من جهة المعصية واثباته على الثاني من جهة الصلاة (قوله) وقال القاضي أبو بكر الباقلافي (في البرهان لامام الحرمين) ما صفا ما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة في الارض المغصوبة ليست تقع مأمورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط انتكاف بانذار تطرأ كالجنون وغيره وهذا عندى حائذ عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التي يقطع الخطاب عنها محصورة والصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامثال ابتداء واما بسبب معصية لا بسببها لاصل لفى الشريعة ثم غاية القاضي في مسامحة هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة ثم اخذ يقول دعواه ويعرضها قائلا بان ائمة السلف الغضب باعادة الصلوات التي أقاموها في الارض المغصوبة والذي ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان في السلف متمعون في التقوى يأمرُون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ما ذكره فكأن قل عنهم سقوط الامر ونقل عنهم ان الموقع صلاة مأمور بها فأن كان يعصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغي ان يجزئ في غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حال في دعوى الاجماع من يدعي وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان في السلف الخ رد لدليل القاضي حسبا قرره الامام فذكره في خلال المنقول عن الامام احمد اخلاخل (قوله) ويسقط الطب للصلاة عندها (أى) لا بها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الحواشي والذي تقدم في نقل امام الحرمين عن القاضي التنزيل بالعدر الطاري (قوله) وقال الامام احمد (في المنقول للامام الغزالي) نسبة هذا لقول لاني هاشم الجبائي ايضا قال واستدل بان المسكت منهي عنه والصلاة مكث في الدار بحر كذا أو سكنو يستحيل وقوع النهي طاعة إذ ذلك يؤدي إلى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحريم فوردعاه البيع في وقت النداء وتحرم المودع بالصلاة وقد طوب بالرد واجناس لهذه المسائل فار تبك وقال اقضي بفساد كل عقد يمكن التحريم فيه إن ثبت التحريم (قوله) متمعون أى محتاطون وليس مراده التعمق المذموم فانه غير لائق بتقامهم قال امام الحرمين ان الاكوان التي بنى الخصم السلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وتدعى وراء ذلك انه مأمور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشتغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس يحين مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول في ذلك يلوح بضرب مثال فاذا قال القاتل لبعده خط هذا الثوب او لا تنقد اليوم ثم قال له لا تدخل دارى هذا اليوم فاذا عصاه جاوز حكمه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما كرمه وخاط الثوب الذي رسم له خياطته فلا شك انه بعد متمتلا في الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتني به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رابت في كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ما نصه

الشارح عن موضعه ليس بشئ (قوله) سواء كان هو الغاصب الخ (لعله مبنى على طريق الحنفية والا فجرد الشغل غصب تدبر

في التقوى يأمرهم بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائباً) أى نادماً على الدخول فيه عازماً على ان لا يعود اليه (أت بواجب) لتحقيق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع (إلا حينئذ) (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف ما لا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلو لم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ما أمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاص بمافعل والمصيبة لا تنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك في عذر ذي عقل فمن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل أصلي في مكان نهى عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مغصوب أو في عطن إبل أو إلى قبر أو من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو ترضاً بما مغصوب أو بأنيّة قضة أو بأناء مغصوب أو بأناء ذهب فكل هذا لا يتأدى به فرض فمن صلى كاذكراً فلم يصل ومن ترضاً كما ذكرنا فلم يرضاً ومن ذبح كاذكراً فلم يذبح وهي ميتة لا يحل لاحداً كلها لالربها ولا لغيره وعلى ذابحها ضمان مثلهما لانه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه وعن إقامة في المكان المغصوب وأمر بالإقامة للصلاة وبتركه ما يحل كله وبضرورة العقل علينا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولا شك ان إقامته في المكان المغصوب ليست الإقامة المأمور بها في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آمرأها ناهياً عنها إنساناً واحداً في وقت واحد في حال واحدة وهذا ما قد تنزه الحكيم العليم عنه في اخباره تعالى انه لا يكلب نفساً إلا وسعها وليس اجتناب الشيء والالتيان به في وقت واحد في وسع أحد فصح ما قلناه (قوله تائباً) أى مع السرعة وسلك أقرب الطرق وأقلها ضرراً فإذا تعارض طريق بعيدة أقل ضرراً وطريق قريبة أكثر ضرراً فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر في تفسير التوبة على جزأين من اجرام مغصوبها لان الإقلاع وهو نالها تتحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقتها المتناول للإقلاع لزم كون الشيء قيداً في جزأيه لان تائباً حال وهو متضمن للإقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد للعامل قاله الناصر وقد يقال للإقلاع أصص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالاً رده سم بأن اعتبار قيد الامتثال في الإقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن أئمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الإقلاع للامتثال على أن حقيقة الإقلاع غير متصورة حال الخروج لانه لا يتم بانتهام الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله أت بواجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الأخذ في الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراماً للقدم عليه (قوله لتحقيق التوبة الواجبة) أى ثبوتها وحصول حقيقتها بما أتى به إذ لا يحصل بدون ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لا تتحقق التوبة الواجبة إلا بما أتى به كمال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه ما مور بالخروج لاجماعاً وحينئذ يكون مطلوباً بفعله فلو كان حراماً لزم أنه مطلوب بتركه أيضاً فيلزم ان يكون مأموراً بالفعل والترك وهو من التكليف بالمحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة اصله من حيث لا يشعر وإن حافظنا على أصل آخر وهو ان ما أتى به الخ قبيح لمنه كالمكث فهو منهي عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا الذي هو الحق عندى ان القول في ذلك معروض على مسئلة من أحكام المظالم وهي ان من غصب مالا وغاب عنه ثم يندم على ما تقدم وتاب واسترجع واناب واتى بتوبته على شرطها فالذي ذهب اليه المحصول ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى ينتج إمامة مقطوعاً به على رأى او مظنوناً على رأى واما

( قول المصنف أت بواجب ) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً قاله العنبد ( قول الشارح لتحقيق التوبة الخ ) أى لان الشروع في الخروج يقوم مقام الإقلاع ويبدمه ولا فالاقلاع لا يتحقق إلا بتام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقيق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج بذلك على هذا تفسير الشارح تائباً بناد ما عازماً لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتامه فليتامس (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن ما فعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

(قوله يان لتكليف) قيل يجوز جملة يان بالنهي فيندفع ما بعد وفيه تأمل (٣٦٥) (قول الشارح لبقاء ما نسب فيه) أي

وان انقطع النهي ودوام المعصية لا يقتضي عند الامام وجود النهي بل يكفي فيه التسبب إنما يقتضيه ابتدائها ونقله عنه السعد في حاشية العبد وقد رأيت عبارته في البرهان كذلك فاندفع ما قاله الناصر هنا (قوله) وإذا سلم الامام (الخ) هذه العبارة بتأنيها للعبد شرحا للكلام ابن الحاجب وهي نص في أن استبعاد مذهب الامام انما هو من جهة انقطاع النهي فقط لا مع تعلق الامر أيضا كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لا تعلق للامر فيه بخلاف ما هنا وكيف يكون أمره سببا لاستبعاد العصيان مع قول الامام في البرهان إنما عصي مع كونه مأمورا بالخروج لانه هو الذي ورط نفسه آخر اقيه (قوله) لأدلم بقل أحد وجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفي الحكم مع النظر للاقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو في قوله أو أحدهما بمعنى أو المراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما

متوسطا بين القولين (هو مرتبك) أي مشتبك (في المعصية مع انقطاع تكليف النهي) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما نسب فيه بدخوله من الضرر الذي هو حكمة النهي فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

ما يتعلق بمطالبة الآدميين فالتوبة لا تبرؤه منها ولست أعني به الغرم وإنما أعني به الطلبة الحاققة في القيامة فأما لمخارم فقد ثبت من غير امثال إلى المائم كالذي يجب على الطفل بسبب ما جرى أو اتلف والسبب في بقاء المظلة مع حقيقة الدم وتصميم العزم على استفراغ كنه الجهد في محاولة الخروج عن حق الآدمي ان الذي تورط فيما يندم عليه لا ينبغي ان يندم عليه ما يخرج عما خاض فيه فاذا وضع ذلك انقطعنا على غرض المسئلة فأتينا من تحقير ارضاء مقصود به نظر فان تعدد ذلك متعددا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا من الدوان والمظلة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركته في صوب الخروج ممثلا للامر وهذا يلتزم على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجهه وغصبا واعتداء من وجهه فكذلك الذهاب إلى صوب الخروج يمثل من وجهه عاص ببقائه من وجهه فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تتلحق من ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه قلنا تسببه إلى ما تورط فيه آخر سبب معصيته وليس هو عندنا منها عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكن مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه وهذا تمام البيان في ذلك (قوله) مع انقطاع تكليف النهي فلا يلزم الامام التكليف بالخال وإنما يلزمه لو تعلق عنده الامر والنهي معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهي منتفعا عنه لا انقطاع تكليف النهي (قوله) متعلق بالنهي والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله) من طلب الكف بيان لتكليف النهي والاولى ابدال طلب الزام ليوافق ما مر من ان التكليف الزام مافيه كلفة لطلبه (قوله) بخروجه صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه في السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المكان (قوله) المأمور به صفة لخروجه وقوله فلا يخلص به أي بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها أي المعصية وهذا تفرع على قوله مشتبك في المعصية وتفرع عدم الخلوص على الاشتباك في المعصية في غابة الوضوح قال سم وكان الناصر ظن أنه تفرع على قوله مع انقطاع تكليف النهي فاعترض بان المناسب للتفرع على ما تقدم هو الخلوص لاعدمه (قوله) لبقاء ما نسب فيه) فان قيل لا معصية لا يفعل منهى عنه أوترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون لا يفعل منهى عنه وأترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله الكمال ولا يخفك ان هذا السؤال وجوبه مذکور في كلام الامام كما تقدم وقد ورد الناصر السؤال بعينه ساكتا عن جوابه (قوله) من الضرر بيان لما أي من ضرر المالك يشغله ملكه عدوانا (قوله) فاعتبر أي امام الحرمين جهة معصية وهي اضرار الغير بشغل ملكه عدوانا وجهة طاعة باخذه في الخروج تائبا (قوله) وان لزمت الاولى الثانية جعل اللازم هو الاول اذا الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا ثم قيل انه وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامثال به كذا في الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالخال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهى عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ

واجتهاد الغواصة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل في اساعة  
 اللقمة المفصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) اى قول  
 إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء  
 تعلق النية ويدفع استبعاده

يكون ما مورأ به من ممانعة من الزام تركه وليس كذلك وإنما هي معصية حكيمية بمعنى أنه استصحب حكم  
 السابقة تغليظاً عليه لأضراره الآن بالملك اضراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النية الآن  
 عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لأنه متمسك منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب  
 بتركه غاية الأمر أنه استصحبه عصيانه السابق تغليظاً وبمجرد ذلك لا يقتضى مجزئه عن الفعل حتى  
 يكون ذلك من التكليف بالحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه  
 المبالغة في هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فإنه ظاهر في أن ليس قصده إلا  
 توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبما ذكره يدفع أيضاً ما يقال لا يجوز في الفعل الواحد أن يكون  
 فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الأخرى لأنه  
 إنما يتوجه حيث كانت المعصية حقيقية وهي هنا استصحابية حكيمية اهـ ملخصاً وأقول هذا السؤال  
 وجوابه من ناحية ما تقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام في غنية عن ذلك كله فإنه قرر السؤال وجوابه  
 فلما هم وقفوا على تمام كلامه ما اطالوا بهذا كله وكذلك لو ذكره الشارح لكن عذر في ذلك الاختصار  
 وقول سم أنه لا يجوز في الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فإنه ثبت ذلك في صوم  
 يوم النحر فصراب العبارة أن يقول لا يجوز أن يكون في الفعل الواحد جهتا طاعة ومعصية متلازمان  
 ويكون ما مورأ به للزوم الفساد بالتناقض وما هنا ما مورأ به فأين الفارق فيجب أن يبين ذلك فيما إذا كان  
 النهى تحقيقاً وما هنا النهى فيه استصحابى تأمل (قوله) والجمهور الغوا الخ قال الكمال قد نقل الشيخ ابو  
 محمد الجويني في الفروق في كتاب الصوم أن الشافعى نص على تأييم من دخل أرضاً غصباً ثم قال فإذا  
 قصد الخروج منها لم يكن عاصياً بخروجه لأنه تارك بخروجه للغصب اهـ (قوله) دقيق حيث اعتبر  
 بقاء المعصية لبقاء ما تنسب فيه والطاعة للآتيان بالأمور به (قوله) كما تبين اى من قوله فاعتبر في  
 الخروج الخ (قوله) وإن قال ابن الحاجب الخ هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فإن كان المراد به  
 دقة الحفاء فهو موافق له (قوله) حيث استصحب المعصية الخ اى واستصحب حكم النهى مع انقطاع تعلقه  
 لا نظير له في الشرع وقد دفعه الشارح بإيراد نظير ذكره المصنف في شرح المختصر وهو استصحاب حكم  
 معصية الردة من التغليظ بإيجاب قضاء ما فات المرتد من جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من  
 النهى وغيره بالجنون قاله الكمال والحائية للتعليل وقد اعترض الناصر بأن كلام الشارح صريح في أن  
 منشأ الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق  
 الأمر ونص المختصر وإذا تبين الخروج للأمر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم  
 المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد اهـ قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه  
 مع إيجابه الخروج وهو بعيد اهـ وإذا ظهر لك أن المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها  
 ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لأن الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى  
 شأنه في الشرع أى يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم إنما هو حال الجنون  
 لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعاً لقول بعض آخر اهـ ورده سم بما  
 حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاً به بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهره مع

قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمراد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير ثابت فعاص قطعاً كالماكث (و الساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحي (يقتله إن استمر) عليه (و) يقتل (كقوله) في صفات القصاص

الشارح فإنه لم يعمل فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فإنه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فإن اعتباره بثبوت تعلق الأمر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تأييداً لما قاله قائلنا فقد ظهر بهذه الصرائح ظهور الإيقيل المدافعة أن منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح وإن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح دافع للاستبعاد بل إرتياب وأما قوله على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعاً لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه أما أولاً فليس المدعى أن قول بعض الفقهاء دافع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وقعه ورفق كثير بين المعنيين وأما ثانياً فلا يخفى أنه لا معنى لاستبعاد شيء عند نظيره في كلام الفقهاء فإنهم قد يدفعون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره وأما ثالثاً فإن فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الإسلام قد تناولوا على ذلك فكيف يكون دافعاً للاستبعاد بعض المتأخرين اهـ والآنصاف أن هذا يحمل منه فإن دعوى أن عبارة المختصر لم يعمل فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه ممنوع وكأنه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعاً النظر عما قبله وهو قوله وإذا تعين الخروج للأمر الخ وليس كذلك بل معناه ما أفصح به العوض بقوله مع إيجابه الخروج الخ لأن الإيجاب لا يكون إلا بالأمر والامام رحمه الله تعالى مصرح بأن الأمر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهي بقوله فيما نقلناه عنه سابقاً فهو مأثور بالخروج وليس خارجاً عن المدون الخ وما تمسك به من عبارات لجماعة لا يدل للمدعاء كما يظهر ذلك للتامل في كلامهم فتشنيع على شيخه لم يصادف محلانعم ما تكلم به عن العلادة مسلم فتأمل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبه ما عاشر الشافعية ومذهب مالك وأبي حنيفة أنه لا قضاء عليه فعلم استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله أن من جن) التنظير من حيث الاستصحاب وإن كان المجنون لا تسبب له بخلاف الباخذ في المكان المغصوب (قول رخصة) أي تخفيف فهي هنا بمعناها اللغوي وليست بمعناها الاصطلاحى لأنها من خطاب التكليف كما مر فهي متعلقة بفعل المكلف والإسقاط في المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال إمام الحرمين في البرهان بعد ذكر كلام أبي هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقاً ويظهر الغرض منه بمسئلة القاهما أبو هاشم حارث فيها عقول الفقهاء وأنا ذا كرهاً وموضع ما فيها وهو أن من تو سط جمعاً من الجرحى وجمعه على صدر واحد منهم وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه هلك من تحتة ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفي انتقاله هلاك المنتقل إليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم أتوصل فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه أما وجه سقوط التكليف فلا يستحيل تكليفه مالا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا يخلص له منه ولو فرض القادر جل رجلاً على صدر واحد كاسبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان اهـ (قوله باختياره الخ) إشارة إلى أن الخلاف جارٍ فيما هو ما في البرهان ويشير إليه كلام المنحول الآن فما قاله الكمال أن كلام إمام الحرمين لا يتم إلا بتصويره بالساقط اختياراً إذ هو دل عن آخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل وإلا فغيره مثله (قوله ويقتل كقوله) أى كفؤ الجريح لا كفؤ لواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه (قوله في صفات القصاص) أى لا غيرها فلا تعتبر ما فرعه سمه من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كلف (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفته لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفته لتساويهما في الضرر (وقال امام الحرمين لاحكامه) من اذن او منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال واحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما القدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه ان كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي) فقال في المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنحول ولا ينافي في قوله كاما مه لا تخلو واقعة عن حكم الله لان مرادها بالحكم

والامام وغيره غير محتاج اليه إذا الكلام مفروض في المكافآت في القصاص ولا تفرق الاشخاص فيه وأما التردد بين النفي وغيره فكان الأولى عدم ذكره لأنه غير واقع ولا يقع فإن النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها في كتب الفروع اوفرق منه في كتب الاصول عن ان الغزالي شدد التيسير على الفقهاء في اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التي لا تكاد تقع وما ههنا منها (قوله قيل يستمر) أي وجوبه أو ينبغي ترجيحهما سواء كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل اهون من استئنافه (قوله والمنع منهما القدرة على امتثاله) يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلا اهم (قوله يحتمل) أي يجوز ولذلك رفع كل على انه فاعل (قوله واختار الثالثة في المنحول) كانت عبارة الشارح والاثم اختار ويرد على التعبير بتم المقضية للترتيب أن تأليف المنحول قبل تأليف المستصفي لا بعده فان المستصفي من آخر ما ألفه الغزالي كما صرح بالامر من في خطبة المستصفي وقد كنت ذكرت ذلك للاخ الشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فاز الكلمة ثم وثبت الواو بدلها ويرد عليه بعد ذلك ان دعواه اختيار الغزالي الثالثة ممنوعة وذلك لان قوله في المنحول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المنحول في الحقيقة تلخيص البرهان للامام كإيداع عليه تسميته بالمنحول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام في آخره بأنه لم يرد فيه على ما في تعليق الامام يعني البرهان وقد اعادة حجة الاسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى في المنحول ونسبها إلى امام ثم اعترضها فبني على انها غير مرضية عنده فانه بعد ان قرر انه لا يجوز في الشرع خلوه واقعة عن حكمه تعالى قال مانصه «فان قيل ما قولكم في الساقط من سطح على مصروع ان تحول عنه إلى غيره قتله وان مكك عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيت بان لاحكم الله تعالى فيه قلنا حكم الله عز وجل ان لاحكم فيه فهذا ايضا حكمه وهو نفي الحكم هذا ما قاله الامام فيه وقد كررته عليه مراراً ولو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعدم وروده على الجملة جعل نفي الحكم حكماً تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا ينبغي بتخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند لها في الشرع هذا لفظه في المنحول وبه يظن ان نسبة اختيار المقالة الثالثة اليه منتقده وإن التحقيق ما في المتن من نقل التوقف عنه نفي الحكم عن امامه اه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا يحذور فيه باختلاف الحكمين المثبت والنفي فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني احد طرفيه وهو إذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمنع قوله قبل البعثة لمناقضته فوهم لاحكم قبل البعثة وباختلاف المثبت والنفي بالعموم والخصوص يندفع التناقض في قوله حكم الله ان لاحكم الخ اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفي الخاص اهم لمخصا وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التناقض بين (قوله) لا تخلو واقعة عن حكمه تعالى (وقول الامام لاحكم فيه في دفع الشارح به ذلك اشارة الى دفع اعتراض الغزالي به ايضا) وما قول سم ان اضاراه يعني الغزالي هنا الامام عليها اختيار لها وان اعتراضها في محل

(قول الشارح لان مرادها بالحكم الخ) لو كان هذا مراد الغزالي لما صح له الاعتراض على الامام حيث نقل عنه أنه قال في هذه المسئلة لا حكم فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا ينبغي به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند له في الشرع اه اللهم الا ان يكون هذا لازماً للغزالي حيث ذكر المقالة الثالثة في موضع من المنحول ساكتاً عن الاعتراض المفيد ذلك اختياره لها مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فانه لا يتأتى الجمع إلا بذلك فكان مراده لا وبه يبطل الاعتراض عليه أي الامام في موضع آخر فليتأمل فيه



(قول الشارح على أنه نقل عنه الخ) هذا ترقى في الجواب عن التناقض الواقع في مقالتي (٣٦٩) الامام لاحكم هنا ولا تخلو واقعة عن

حكم وحاصله أن الامام لم يختار المقالة الثالثة بل نفس المعارض نقل عنه اختيار الاولى فاندفع قول سم لا استظهار في ذلك وعلم

ان هذا الاستظهار انما يقع

الامام دون الغزالي (قوله

لم يختار شيئا) حقه لم يختار غير

الثالثة (قول المصنف مسألة

يجوز التكليف بالمحال) اي

عقلا كما قال الزركشي في

البحر لان الاحكام لا

تستدعي أن تكون للامثال

بالايقاع لجواز أن يكون

لمجرد اعتماد حقيقتها

والاذعان للطاعلة أو أمكن

ولهذا جاز النسخ قبل التمكن

من الفعل (قول الشارح

سواء كان محالا لذاته) وما

قبل ان طلبه فرع تصور

وقوعه ولا يتصور لانه لو

تصور مشتبا وماهية تنافي

ثبوته وإلا لم يكن متممًا

لذاته فالمصور غير المطلوب

ففيه أن طلبه لا يستلزم

لاحصول صورة له يمكن

أن يطلب بواسطتها وذلك

يمكن بطريق التشبيه بأن

يعقل بين الخلاوق السواد

امر هو الاجتماع ثم يطلب

تحصيله بين الصدين فالطلب

الوارد طلب لان يوجد

ذلك المعنى المتصور خارجا

وأما المحكوم عليه في

قولنا اجتماع التقيضين

عالم فهو ليس الصورة

فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لما سأله هو أو لا عن ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه انه اختار في باب الصيدين النهاية المقالة الاولى على الثالثوا حذر المصنف بقوله كفاءه عن غير الكفاء كالكاثر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لأن قتله أخف مفسدة (مسئلة يجوز التكليف بالمحال ههنا) أي سواء كان محالا لذاته أي متممًا عادة وعقلا

آخر إلى آخر ما أطال به في لا يجدي نفعاً بل لا ينبغي أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لا تخلو واقعة عن حكم) سلب كلي وهو سلب فيرجع للإيجاب الكلي أي الله كل واقعة في حكم (قوله ما يصدق بالحكم المتعارف) من الاذن والمنع وقوله وبانتفائه يعني بالبراءة الاصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادها مأمرا والاولى ان يجاب بان قوله حكم الله ان لاحكم اي فيما يظهر لنا وقوله لا تخلو واقعة عن حكم أي عند الله تعالى وإن لم تطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالاحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى تنفي حكمه تعالى في بعض الافعال عند مجزنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو عتق الحكم إذ هو محمول عليه هو في قوله الحكم ان لاحكم فيلزم ان الحكم عارض لنفسه ومعروض لحوال منها محال لاستلزامه ان الشيء خارج عن نفسه وقد يجاب بأن الحكم بأزامعتين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخر عام وهو ما يتناه آتفاً ولا مانع من كونه بالمعنى الثاني عارضاً له بالمعنى الاول فليتأمل اه ناصروعي بقوله ما يتناه آتفاً هو ما كتبه على قوله ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه هو ما يدرك أنه ثابت في الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفاءها بالحكم حيث يدعى المحكوم به (قوله على أنه) اي الغزالي وهذا الاستظهار لقوله لان مرادها بالحكم الخ قاله شيخ الاسلام ونظر فيسم بأنه لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم من مقابلة ان الامام لم يختار شيئاً من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفو) فقد يقال بل غير الكفو المحترم كالكفو ليوافق ما قالوا فقالوا أشرفت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يلحق غير الكفو للكفو وبجواب بان الساقط بعد سقوطه مضطر الى ارتكاب احدي مفسدتين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الاقامة ليس مضطراً بل له مندوحة ان تركه فيسلم من في السفينة أو يموت بالغرق شهيداً اه زكريا (قوله اخف مفسدة) او لا مفسدة فيه كالأول غير الكفو حريياً او ممن يستحق الساقط قتله

هذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أي يجوز عقلا تعلق الطلب بنفسه باجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال وتقدم الفرق بينهما بأن الاول يرجع لمحال المأمور به والثاني لمحالية التكليف كتكليف الغافل والمجلب وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في النذب وهل يتصور في الحرام والكره ان يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً ماوغير جازم كان يمنع من المكش تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب بقتضيه ه فان قيل المحال لا يتصور وجوده وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به اما الكبرى فلان علم المكلف بالمكلف به شرط في التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس التقيض الى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمعارضه بانه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن تحكم عليه بما هو متصور لانفيدلان مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد ان صدور المحال في الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بانها محل النزاع (قوله اي متممًا عادة وعقلا) اقسام المحال اربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفسه مفهومه كالجعل بين السواد والياض والمحال لغيره وهو ما امتنع لنفسه مفهومه بل هو ممكن في ذاته ونفس مفهومه وتحت اقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لا تتعلق به القدرة الحادثة لاعقلا ولا عادة كخلق الاجسام اما الاستحالة عادة

الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعنبد

(قول الشارح كالمتشبه من الزمن) هذه هي المرتبة الوسطى وهو ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا القدرة العبداءة سواء امتنع تعلُّقها به لانس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما متعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجواهر أصلاً بل لأن يكون من جنس ما متعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتلاقى به كحمل الجبل والطيران الى السماء ولما تجاوز خلق الاجسام في نفسه لعدم ترتب محال عليه إذاً الفرض ان القدرة (٢٧٠) حادثة فعلها لا يكون شريكاً في خلقه ففرض تشكيله ذلك فلا استحالة لإنما هي العادة

فقط فاقبل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة وعقلا كخلق الاجسام ليس بشيء (قول الشارح أو عقلا لاعادة كاللايمان الخ) لما سباه بعض الناس محالا أدخله فيه لاجل الرد عليه وان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع ومثله في ذلك المحال العادي إلا ان محاليته في العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محالية هذا عقلا فانها إنما تثبت للضرورة وهو تخلف العلم مثلاً تأمل (قول المصنف ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم) دخل في الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه ولا رادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقاً ذكر الوقوع اتفاقاً هنا مع ان محله قول المصنف والحق الخ لان قوله والحق يفيد ان فيه خلافاً بالنسبة للرتبة الاخيرة وليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة

كاجتماع بين السواد والبياض أم لغيره أي ممتنعاً عادة لا عقلاً كالمتشبه من الزمن والطيران من الانسان أو عقلاً لاعادة كاللايمان علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفرايني (والغزالي وابن دقيق العيد) أي المحال الذي (ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه) أي منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للكافرين لا فائدة في طلبه منهم وأجيب بان فائدته اختيارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً (و) منع (معتزلة بغداد والامدي) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) أي المحال يعني لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوباً) أي منع طلبه من قبل

فظاهرة واما عقلاً فلا نه وجاز خلقها لكن الشريك جائزاً عقلاً كذا قالوا ولا يتخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسماء أو عقلاً لاعادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما في الشارح من عدمه من أقسام المحال وسبأ في ما فيه والشارح اقتصر على هذين الآخرين ولعله أدرج الاول تحت الممتنع الذاتي وفيه تسامح لمخالفته الاصطلاح على تخصيصه بما امتنع لنفس مفهومه (قوله أو عقلاً لاعادة) كاللايمان من علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل ايمانه لاستزاده انقلاب العلم القديم جهلاً ولوسئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعه الذي قاله الغزالي واطافته من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلاً ولا يتعكس وقد يجاب بان الاستحالة العرضية لا تنافي الامكان الذاتي فلا استحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلاً وهذا مجرد اعتبار عقلي لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر الحال دون شيء آخر فتأمل (قوله أي منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن والإلا فالممنوع حقيقة إنما هو التكليف بذلك (قوله لا فائدة في طلبه منهم) أي لا حكمة فيه وافعاله تعالى لا تتخلو عن الحكم والمصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا واما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله واجيب) هذا الجواب على طريق التنزيل أي بعد تسليم لزوم الفائدة ولا فقد يمنع لزومها لان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويختار على اننا لو سلمنا فلا يلزم ظهورها (قوله هل يأخذون) أو رد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه واجيب بانهم يأخذون تجوزاً لخرق العادة لان الله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر في المحال العقلي واجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة الى الرضا وتوطين النفس (قوله) دون المحال لغيره) أي بقسميه المذكورين في الشرح (قوله أي المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أو لا على هذا المتبادر معبر ابى لتبادره فقال أي المحال ولما لم يكن هذا مراداً بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبراً ببعضه لخصائه وعلل هذه العناية بقوله لما سبق أي من ان التشكيل بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقاً (قوله من قبل) متعلق بالمنع وضمير نفسه يعود للمحال أي منه من قبل

نفسه

الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابلين فظفر ان هذا ليس داخل في سبأ تأمل (قول المصنف

ومنع معتزلة بغداد الخ) أي لعدم امكان تصور الذي يتفرع عليه طلبه وإنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتاً ولزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي بغيره ولا يمكن ممتنعاً لذاته فأيكون ثابتاً بغيره غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ويوضحه انما لو تصور ناراً ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصور ناراً بربعة ليست باربعة فالمصور لنا أربعة وليس باربعة هذا خلف قاله البعض وقد تقدم رده أول المسئلة

( قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه ) أخذ هذا المعنى من إضافة الكون المنوع طلبه له ( قول الشارح فهى عنده مأنعة الخ ) لا من جهة عدم تصويره بل من جهة أن العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كإقصاء عليه البرهان وفيه أنه لا مضادة بينهما وبين الطلب حتى تمنعه ومن توجيهه قول به بذلك يعلم منه أن المحال لتعلق العلم ليس محالاً عنده إنما المحال لازمه ( ٢٧١ ) وهو باق على إمكانه فهو ليس من مراتب

المحال لكن فيه أن ما عطل به جار فيه فليأتمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجه رده ( قول الشارح ) كما في قوله تعالى كونوا قردة ( أى فان المراد به كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا ) قاله في

البرهان وقال الزواج أمر و بان يكونوا كذلك بتول سمع فيكون أبغى اه قال الامام الرازى في التفسير هو بعيد لأن المأمور بالفعل يجب أن يكون قادراً عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم قردة اه ( قول المصنف والحق وقوع الممتع بالغير ) هذا شروع في المقام الثانى وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح إنما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للزاع محل الوفاق وإلا فيمكن

نفسه أى لاستحالة تفرقه عنده مأنعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفاً كما قال المصنف مأخذ الاحكام ( لا وروضة الطلب ) له لغز طلبه بغيره الامام كالم منع غير فانه واقع كما في قوله تعالى كونوا قردة خاصين والامام ردد ما قاله فيها اسب إلى الاشعري من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو ترك ذكر الامام مع من ذكره في القول الثانى كما فعل في شرح المنهاج فاته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقصود له ( والحق وقوع الممتع بالغير بالانذات ) اما وقوع التكليف بالاول فلا تعالى كاف التقنين بالامان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لا لعدم الفائدة كما نقوله المعزلة ومن وافقهم وليس متعلقاً بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب الكائن من قبل نفسه ( قوله ) بخلافها على القول الثانى ( أى المنقول ) عن أكثر المعزلة فانه ليست المأنة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة ( قوله ) كما قال المصنف ( أى في شرح المختصر ) ( قوله ) كما في قوله تعالى كونوا قردة خاصين ( الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة واحديد الان الامر فيه للاهانة للتكوير والآية التى مثل بها الامر فيها للتكوير فانه لما قيل لهم ذلك كانوا والمعزلة لما نفوا السلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل ( قوله ) والامام ردد الخ ) قال في البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعري رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا اختلافه في وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثانى أن فعل العبد عنده واقع بقدرته الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينبغى من ذلك تمويه الموعو بذكر المكسب فانا سنذكر سر مانعته في خلق الأعمال فان قيل فما الصحيح عندكم في تكليف مالا يطاق ه قلنا أن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله تعالى كونوا قردة خاصين فهذا غير متمنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردناهم اه فهذا الكلام صريح كاترى في أن التريد هو مختار امام الحرمين في المسئلة وليس تارويلا لكلام الاشعري فقول الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احد من الحواشي لذلك فتبصر ( قوله ) فحكاه ( أى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير في قوله ولو تركه قوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مظلوماً والثانى ورود صيغة النبى ( قوله ) المأخذ بصيغة الافراد أى وان كان الحكم واحداً والمقصود بالرفع صفة للإشارة ( قوله ) اما وقوع التكليف بالاول اعلم ان الكلام في التكليف بالمحال في مقامين الاول في جوازه عقلاً وقد انتهى الثانى في وقوعه وفيه ثلاثة احوال محكية في الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتع لغيره لا بالممتع لذاته والممتع لغيره قسمان كما مر والدليل الذى أورده الشارح تبعاً لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدها وهو المتبع لتعلق علمه تعالى بعدم وقوعه وقدم ان وقوع

تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزواج وقول الامام هو بعيد استبعاد في محل النزاع لا يفيدو انما كان ذلك من الممكن عقلاً لا إعادة لان الفرض ان المكلف مخلوق فلا يلزم الشريك كما مر وانما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح في التكليف ولا داعى لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود في المحال لتعلق العلم بهذا غاية ما يمكن فليأتمل بقا أن الخيالى نقل في حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة

بالتالي فلا استقرار والقول الثاني وقوعه بالتالي أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كما بوى جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما جاء به عن الله ومنه أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به عن الله وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فوضع النزاع هو القسم الآخر أي الممتنع عادة لا عقلا والدليل المذكور لا يتناول له فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال وأجاب شيخ الإسلام بأنه قد يدل له ما فهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاول انتهى ولا يخفك أن يحصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فاجاب المذكور خروج عن سنن التوجيه وتناقضه سم أيضا بمناقشة ضعيفة هي أيضا خارجة عن قانون التوجيه رما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح اثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقي لأنه لم يتحرره ما يدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غني عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرره ما يدل عليه فمع كونه غير نافع في جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن ابن لان الشارح لم يتحرره ذلك وما ذكرناه كله يعرفه من له أدنى ممارسة بفن المناظرة تعرضت لبيان مقتضى بنا إلى التطويل وهذا الحق ما أفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتي ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا بالقسمين الاوسطين جائز غير واقع عند المشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقع غير الذاتي اه ومراده بالقسمين الاوسطين مالا تتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا إعادة مالا تتعلق به عادة فقط الكوراني وجعلهما قسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسمان الممتنع والغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا خلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه مالا تنفاته اليه لا تنفاته اليه فان الحق احق بالاتباع والمناسف في مقام الرد على الكوراني أن يذكر نقلا عن يمتد بكلامه يوافق المصنف ولا يقل هذا الكلام الذي تكرر وقوعه منه كثير الا يجدي نقعا وهب ان الكوراني ضعيف الاطلاع والمصنف واسع فغير بعيد أن يطلع الضعيف في بعض المواضع على ما لا يطلع عليه القوي وهل هذا لا التحجيز في مواهب الحق سبحانه وتعالى ترك الاول الآخر على أنه ساقى نقل عن المصنف في شرح المناجح يؤيد اعتراض الكوراني وتحقيق الناصر (قوله بالتالي) متعلق بالضمير الراجع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمت وذاتموه وما هو عنها بالحديث المرجح ويمكن تعليقه بمخدوش حال من الضمير أي ملتبسا بالتالي أو متعلقا بالتالي (قوله للاستقرار) إنما استدله لأنه متعين في نفي وقوع الجائز إذ لو منع من مانع عقل لكان متمعا لجائزا اه ناصر قال العبري في شرح المناجح الاستقرار التام غير معلوم والناقص لا يفيد وأجاب الجاردي بأنه يفيد غلبة الظن وردة الحجندی بأنه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال رادعي بعض فيه الاجماع وحديث لا يدخل تحت الاستقرار اللهم إلا أن يجعل الاستقرار سند الاجماع (قوله والقول الثاني) أي المقابل وهو الثالث للقول والحق وقوله أيضا أي كواقع بالاول (قوله أي لا يصدق النبي في شيء) حمله على السلب الكلي ليتأتى له دعوى التناقض (قوله وفي هذا التصديق) أي تصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله في شيء) وهو اخباره بأنه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين التقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاول أن يعلم بان ماهيته تناقض ثبوته ويمكن تاويل كلامه تدبر (قوله إنما هي باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة لادناه بل لازمه والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها الفوائد) أي تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فلا استقرار) قيل الاستقرار التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بأنه لا يصدق في شيء لا يتحقق إلا اذا انعدم تصديقه في شيء ومتى انعدم تصديقه في شيء انعدم تصديقه بأنه لا يصدق في شيء وبعبارة أخرى تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله انه مكلف بتصديق النبي ﷺ فيما جاء به إجمالا والایمان الاجمالي غير مستلزم للحال إنما المحال هو التفصيل ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إما بدفع الوقوع دون الجواز لان الوصول اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا في معنى الجواب سبق ما قيل أنه يلزم عليه اختلاف الايمان باختلاف المكلفين لان ذلك إنما يلزم من أجاب بأن الايمان في حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيالي وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف انما يجب عليه الايمان

وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي ﷺ فيه دفعا للتناقض وإما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي ﷺ به ليس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام ان يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالمتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا في المتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والمتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الاكثر) من العلماء على (أن

قوله) ونفيه في كل شيء وهو متعلق بإيمانه وهذا سائلة كلية وهي تناقض الموجبة الجزئية واستدل العضد على أنه تكليف بالحال بأن تصديقه في أن لا يصدق محال لاستلزامه أن لا يصدق وما يكون وجوده مستلزما لعدم محال وبين التفتازاني وجه الاستلزام بأنه اذا صدق في هذا الاخبار امثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدق وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي ﷺ من أنه لا يصدق في شيء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله لم يقصد إبلاغه ذلك) أي أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك مما كلف بالايمان به لان التكليف يتوقف على ارادة تبليغ الخطاب وبلوغه ما شرط به اه كال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الايمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأجيب باجوبة أخرى منها انما تنع أن أباغب ونحوه وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وانما يكون كذلك أن لو أمر بالايمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالايمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ في جميع ما أخبر به وقولكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بأن يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بأن لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بأن يخاطب ان آمن بأنك لا تؤمن فهو ممنوع وان أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكل حقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وانما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما اذا صدق زيد عمرا في أنه صادق في جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدق ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له ذلك الاخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتأتى له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله دفعا) علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أي السابق ذكره في الاستدلال (قوله كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد اعلام النبي ﷺ دون القوم اظهر في قصة نوح جعل مشابهاه في هذا المقام اه كال (قوله من التكليف بالمتنع لغيره) أي لتعلق علم الله بعدم وقوعه أي لامن التكليف بالمتنع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله) والثالث صريح او كالصريح في أن مختار المصنف شامل لقسمي المتنع لغيره لكنه صرح في

التفصيلي اذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالي وهذا لا اختلاف فيه فليتأمل (قوله كما يفيد) حذف المعمول في قوة سائلة الخ) بهذا يندفع الجواب بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته وبمعنى لا يؤمنون به دفع الانجاب الكللي لا السلب الكللي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار (قوله لم يقصد إبلاغه) هذا ينفع في أصل التكليف لكن اذا بلغه ذلك بعدلر المحال ومنه يعلم ان الكلام انما هو في أصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال انما جاء بعارض وهو بلوغ الخبر هذا وفي تقرير الاستدلال والجواب وجوه اخر مذكورة في حاشية العضد للسعد وحاشية البيضاوي لعبد الحكيم لكن اسلمها ما ذكره الشارح وبعض الحواشي وقعه في تحرير تحليط واعراض فأحذره (قول الشارح لم يقصد

(٣٥ - عطار - أول) (ابلاغه ذلك) أي على الخصوص وان بلغه بعن ان اجمالي هو أنه جاء بأشياء يجب الايمان بها فيكون مكلفا بذلك لاعلى التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكللي فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق في جميع ما جاء به وانفصل عن الاشكال بأنه لم يقصد إبلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الايمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف) مسألة الشرط الشرعي الخ) خرج العلقى كفهم الخطاب وعدم الالتجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ والشرط العموي كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا ايضا والشرط العدني كفصل

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب ما يستلزم نفيه نفي شيء على غير جهة السببية ويظهر أنه لا مانع من دخول السبب هنا كما يفيد تفرع مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به على ما هنا فإن السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع في صحة امر شرط هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول ما اعتبره شرطا ولا يكون اعتباره شرطا للصحة ما نعلم ان التكليف بالشرط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطا مع عدم حصوله ما نعلم ان إمكان الامتثال بدون منه حيث أن الشارع اعتبره في الامتثال وحاصله أن اعتبار الشارع لهذا الشرط في الصحة يقتضي النهي عن الفعل بدونه والتكليف به عند عدمه يقتضي إيجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتثال حينئذ لوجود النهي عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم (٢٧٤) للتكليف يعني إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشيء الواحد من جهة واحدة مطلوبا منها

حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) بشرطه فيصح التكليف بالشرط وحال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالمتعلق بغيره بغيره وبأن المتعلق للعادة كالممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع اهـ ذكرنا به تعلم ما تقدم عن الناصر والكوراني فتأمل (قوله ظاهره) تميز أو ظرف زمان أما باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس في وسع المكلفين وبهذا اندفع ما يقال التكليف للعبد شيء لا يصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالا وكلاهما لا تتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والجوب الرضيان لا ينافيان في الامكان الذاتي (قوله حصول الشرط الشرعي) المراد به ما لا بد منه فيتناول السبب كما يتناول المقدور في قوله سابقا المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب لانه معنى على ما هنا كاسيا في الشرح والمراد بشرط صحة المشروط لا بشرط وجوبه أو وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحصولان الحلول شرط في التكليف بالامر من الثاني كوجود المستحقين بالبلد شرط في التكليف بالثاني وخرج بالشرعي القوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقل كالحياة للعلم والعادي كفصل جزء من الرأس لغسل الوجه فان حصول الاول بشرط صحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس شرطا اتفاقا (قوله ليس شرطا في صحة التكليف) أي في جواز عقله ولامراده بالتكليف ما يشمل ما يرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ما ذكره بعد ثم أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتدادهما نقله عن الأكثر ورددان قوله والصحيح الخ صريح في اعتدادهما قوههم والمعتد ما هنا دون ما يأتي (قوله فيصح) أي عقلا التكليف بالشرط وحال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حديثه بها (قوله وإلا) نفي لقوله هو شرط فيها أي ولا يمكن شرط فيها الخ لا لقوله فلا يصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا ولا تنتفي صحة ذلك بان كان صحيحا الخ لا لزوم انتفاء الصحة للشرط ضروري لا يفتقر الى استدلال وتقرير الدليل هكذا لو لم يكن حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم

وجه واحدة مطلوبا منها ولا كان تكليفا عمالا لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولا يجب وهو متمتع اتفاقا أما إمكان الامتثال من جهة الأمر بأن كان التكليف بمحال فليس بلازم كما تقدم في المسئلة السابقة يدل على ذلك دتونة المسئلة بالشرط الشرعي فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكال الدليل الذي في الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع على الناظر (قول المصنف ليس شرطا في صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان المخاطب به أمره أو النهي عن التلبس

بالكف فان الامر بان شيء يفسد النهي عن ضده كما سياتي للمصنف والشارح فتجد الامر وجد النهي عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للالزام فان كنت في شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وهم قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله أي وإلا لم يكن شرطا لا يمكن امتثاله وأنه لا يمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره البعض وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لاعدمه وأقام نقيضها مقامها اختصارا واقتصر على نفي الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعرض فرضه في الكافر حقيقة نظام قياس الحاشية

(قول الشارح وأجيب بإمكان امتثاله حاصله كافي العضد وحاشية السعد انه في الكفر يمكن أن يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة وصفه لاتفاق الامكان الذاتي كقيام يدي وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحقيقه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامثال ليس بضروري فكيف امتناع الامثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتتفق بالامكان الذاتي انتهى وما له ان المطلوب الآن الفعل بعد ازالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منيا كما ظنه المانع فالي هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فليس. آخر وهو اخبار الشارح (١٧٥) بالسقوط فقول المحشي انما يتحقق

بفعل المكلف به في الحال معناه انما يكون ممكنا لو أمكن الفعل مع قيام الوصف أي وهو ممنوع لان قيام الوصف لاتتفق بالامكان الذاتي هذا غاية التوجيه لكلامه (قوله واعلم الخ) قد عرفت ان هذا لا يلتفت اليه وكيف يكون من المحال مع قول السعد المتقدم ان الكفر الذي لاجله امتناع الامثال ليس بضروري فان قلت مني كونه من المحال انه كلفه ان ياتي به مع عدم الشرط ه قلت ان كان قولك مع عدم الشرط مكلفا به فليس بصحيح لان فرض المسئلة انه اعتبره الشارع فيكون التكليف بالاتيان بالشرط لا بعده وان كان ظرفا للتكليف بالمشروط فابن المحال فليتأمل (قول الشارح وقد وقع المقام الاول في بيان الصحة وهذا في بيان الوقوع فهما مقامان وقع الخلاف في كل منهما لكن لما كان كلام المصنف في المقام الثاني بقوله

وأجيب بإمكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعني من الاكثر هنا وهي (أي المسئلة مفروضة) بين العلماء (في تكليف الكافر بالفروع) أي هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعي واللازم متمتع فكذلك الملزوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب منع الملازمة بانبات امكان الامثال قولكم فلا يمكن امتثاله ان ارد بحال افسلم ولا يضربنا إذا كان الامثال يتحقق ولو مع التراخي وان أريد مع التراخي فممنوع لا مكان أن يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط يصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبني على امتناع التكليف بالمحال وهو خلاف ما مشي عليه المصنف من جوازه فحينئذ تسلم الملازمة وتمنع بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لا فوقيته إذ منع بطلان اللازم مبني على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن ينعه بان لا يراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد أنه يكلف حال عدم الشرط. بابقاع الفعل بعد ابقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف لابقاع المكلف به (قوله وقد وقع) أي الوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تتمم الدليل كالنا كيد لما قبله فان الكلام في المسئلة في مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بما ذكر عقلا الثاني نوعه اه وليس قوله وقد وقع مكررا مع قول المصنف بعد الصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا في خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح في مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعي له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أي وينبغي الخ يعني ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الأكثر مبني على صحة التكليف بما ذكر وقوعه عند الاكثر وإن أكثر القائلين بالثاني قائل بالاول فلا أكثر في عبارة المصنف ثم بعض من الأكثر في عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له في الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لان المتأخر عن المقارن لشي متأخر عن ذلك الشيء ايضا وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعني من الاكثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج ولا فوقيته حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الاكثر هناك هو الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهي مفروضة الخ) يعني ان محل النزاع فيها امر كلي كظم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام في جزئي من جزئياته ليقع النظر فيه تقريبا لفهم مع ثبوت المطلوب لانه إذا ثبت في جزئي ثبت في جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاحاد المأخذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة ففيه النزاع كما نقله البرماوى وهو بالاصول اقدم وان نازع الصفي الهندي وغيره في ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق في ذلك وما قالوه هو الموافق لما في العضد وغيره

والصحيح وقوعه مفروضا في تكليف الكافر بالفروع أتى به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتأخر لكان اقدم إذ قد يكون الشرط بما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء لما تبي للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متأخرا إذ تقدمه غير لازم بل اتفاق وهذا كاف (قوله أمر كلي) ظاهر كلام الحنفية انه في تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفي الهندي وقوع الخلاف في المحدث مثلا لكن نقل الامام في البرهان عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو مكث دهر لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان لتوقفها على النية التي لم تصح من الكافر فالاكثر على صحته ويمكن امثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امثاله وإن كان يسقط بالايان ترغيبه فانه تعالى يتساءلون عن الحرج من ماسلككم في سقر قالوا منكم من المصلين وبول البشر كين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها اخر الا يقول تفسير الصلاة بالايان لانها شعارهم والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) في قولهم ليس مكافا بها (مطلقا) إذ الامورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقوا (و) خلافا (لقوم في الاوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لا مكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) المارئد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا استثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية فيهما وفي البرهان قد نقل عن ابي هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو استمر حديثه دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة في عمره قال امام الحرمين فان أراد الرجل ما ذكرنا فهو الحق وان أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامم يعني بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطالب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء المحدث (قوله) مع انتفاء شرطها في الجملة (لكونه شرطا في العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر إلى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع في التحقيق إلى تقييد محل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف على النية لا غير هاهن الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك وأن الايمان لا مكانا شرطا في الشرط وهو النية كان شرطا في جملة (قوله) والصحيح وقوعه) أي أنهم مكلفون بالفعل بها بعد الايمان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالايمان بحالته كقوله لعدم اقصافه بشرط صحته وهو الايمان وهذا معنى قولهم في كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) أي كما ان الصحيح الصحة أي الجواز (قوله) فيعاقب على ترك امثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفه في الاحكام الدنيوية بوجه صريح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله) قال تعالى (الخ) استدلال على الوقوع وقد استدلت ايضا بان الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع المقتضية السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لا مكان ازائه كالحديث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا يمكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدو آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل ان معنى الاية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمناقضين بالاخلاص او نقول على فرض تسليم العموم في كلمة الناس انه خص منه الحائض والنفساء اجماعا فنقص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لا يجب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق القضاء لكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعا لغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله) وذلك) أي تفسير لفظ ذلك في الآية الثالثة وهو من يفعل ذلك يلقأنا (قوله) كما قيل) أي في تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله) خلاف الظاهر (لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقتها الشرعيتين والمتبادر من اسم الإشارة ما ذكر قبله جميعه ليسكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله) إذ الامورات منها) أي فلا فائدة في التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها في المسئلة لكن ذكرها المصنف تنميا لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أي فلا ينافي التكليف لانه لا ترغيب سقط بعد الالتزام (قول الشارح) إذ الامورات الخ تقدم جوابه في الشارح وتقدم فائدة التكليف وهي العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع الامورات (قوله وفي العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله) وفيه نظر (قد يقال ان الاتفاق سبب للضمان في ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبي المتلف في ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتفاق وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب في الضمان والضمان وهو يرجع للتكليف إذ هو سبب في وجوب الاداء تدبر



(قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف) من الايجاب والتحريم

الاثنيان بالشرط وبأن نفي الفائدة في الدنيا لا ينافي ثبوتها في الآخرة وهي العذاب عليها ففائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال ولعلم هذين الجوابين بما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بإمكان امتثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرها وأما الجواب عن الشق الثاني فغير محتاج اليه لموافقته فيه قال امام الحرمين في البرهان لا ينتجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان ما ييسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يتمتع ان يعاقب المتمتع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد من جواز تنجز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط ففقد سوغ وقوع تكليفه لا بإيقاع ثم قال والذي أراه ان الكفار مأورون بالتزام الشرائع جملة والقيام بمعامله تفصيلا ومن انكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمر معلوما فان قيل اتقطعون بانهم يعاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والموصل اليه أنه قد ثبت قطعا وجوب المتوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى و تقرر في أصل الدين ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لا يعفو عن الكفار اه . قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصي مع علمه بانه شقي لا يطيعه . قلنا احسن ما قيل فيه ان الخطاب ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتذنيه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكوراني بانه لا طائل تحته لا على النزاع ان ماله شرط شرعي لم يجوز التكليف به قبل وجود الشرط اولاً كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتفاق والجنبايات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع . واجاب بسم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحاً فلا يشمل ما يرجع اليه من الوضع فنه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ما قاله طائل أى طائل اه وقال شيخ الاسلام ما نقله المصنف عن ولده من التفصيل الذي ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لسكن رده شيخه الزركشي بانه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتفاق والجنابة قال بل الخلاف جار في الجميع واطل في بيانه (قوله في خطاب التكليف) هل يدخل فيه الخطاب بالجهد نقل الاسنوى عن القرافي انه قال مرى في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اه قال سم واقائل ان يقول هذا التوجيه لا يجزى في تكليف أهل الذمة بقتال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقتال بعض اه وفي الاخير نظر لانه إن كان ذلك البعض معيناً لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهماً كان من قبيل فرض الكفاية وفي كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الذنب والكرهية قال الاسنوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف لما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولاً بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة لاحكام الخمسة اه وفي شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذى قد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستدين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام في السكتانيين والمشركن قال والذى هو مما لم أره لغيره وفيه

(وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) (اللبال) (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربي لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتمهم ومعاملاتهم لأن أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه قال سم ومانقله عن والده يبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الإباحة والمضار التحريم وما فروه في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهتا وما بينهما من اقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيأذكر حكم المسلمين اه (قوله وما يرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطا له او مانعا ورجوعه اليه بانها متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذا الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضي حل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب يكون الطلاق سببا لكن لا حاجة إلى ذلك بل يجوز حل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه او على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لا يحتاج إلى تقدير ه فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لا يطرده إذ الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليفه قلت لا يضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه في جريان الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط مالا يرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله مالا يرجع اليه) ومحصل الجواب ان لها جهتين كونها اسبابا للضمان أي شغل النية به والتمثيل من هذه الحيثية لا من جهة كونها أسبابا لوجوب اداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك ما يقال ان الاتلافات والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا او عند المطالبة فقد رجعت ايضا إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التي هي من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتيب المذكور من الوضع الذى متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصلا لشيء اما الاول فواضح واما الثاني فلأن متعلق الوضع المذكور كونه العقد صحيحا واما الثالث فلأن الترتيب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله بصحة العقد ترتب أثره وقد يجاب بان في العبارة تساهلا والمراد كون العقود صحيحة ترتب عليها آثارها ومناه كونها سببا لآثارها لان ذكر الترتيب يفيد السببية (قوله نعم) استدرك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الرافعي عن الاستاذ أن اسحق ان الحربي اذا قتل مسلما او اتلف ماله لا يضمن المسلم الخ (نقل الرافعي عن كتاب السير حكاية عن تعليق القاضي حسين ان الحربي اذا جنى ذميا قاله السكاك والرافعي في كتاب السير حكاية عن تعليق القاضي حسين ان الحربي اذا جنى على مسلم ثم استرق فارش الجنائية في ذمته لا تتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

( قول المصنف مسألة لا تكليف إلا بفعل ) أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى ( ٢٧٩ ) لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق

( مسألة لا تكليف إلا بفعل ) وبه ظاهر فى الامر

الحرق يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فمالوا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه أصحابها نعم اه فليتأمل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحرق ولو فى دار الاسلام ( قوله لا تكليف إلا بفعل ) أى كاعلم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المنطق بأفعال المكلفين والمراد بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى وهو تعلق القدرة فانه امر اعتبارى لا وجود له والتكليف انما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدرى لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وأورد سم أن ما هنا مناف لما سبق من تجويز التكليف بالحال لانه إن أريدنى الجواز أى لا يجوز التكليف إلا بفعل نافي جواز التكليف بالحال وإن أريد لا يصح نافي قو لهم والصحيح وفوقه بالمستع لغيره اتفاقا على ما علم من التفصيل السابق وأجاب بأن ما هنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالحال ويرد عليه انه يلزم أن تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما باتى من النقول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلقيق فى كلام المصنف فالاولى اننا نختار الشق الثانى والمنتهى لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كاعلم فماتقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار نفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهى من قبيل السكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه أن المكلف به نفسه لا بدون أن يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ماتقدم فى الشرح نقلا عن الفتاوانى من أن القصد بطلب المسببات الاسباب لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على أن التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصول اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتمتع بتخلفه عنه فالخطاب الشرعى وإن تعلق فى الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة على السبب لا تتعلق به إلا من هذه الحيثية فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السالكوتى فى حاشية الخيامى عن المولى سعد الدين الفتاوانى فى رسالة مؤلفة فى الايمان أنه ليس المراد بكون المأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالنسخ والتبريد وغير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والافاظ والحروف من اجزاها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزاها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع إلا بنفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق ولا خفاء فى انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر الذنب ونهى الكراهة والتخير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق ( قوله هذا ظاهر فى الامر ) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذرو اجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة الثانى ان المراد الظهور فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الا فى شرح حد الامر به اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه وسعى مدلول كف أمر الانهماؤ لافقة للدال

قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثر القدرة للزوم اجتماع التقضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فاقبل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا أن يكون ما هنا مبذلى على عدم وقوعه ليس بشئ كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاق أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالحال لغيره لم يعمم فى كل تكليف بالنهى بل قال به فى بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يمكن المكلف من تحصيله وتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالنسخ والتبريد فمضى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد فى رسالة الايمان ه فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا بفعل المكلف الفعل ه قلت الاستمرار ليس ناشئا عن

عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتأمل فانه دقيق ( قول الشارح وذلك ظاهر فى الامر )

لأن المطلوب فيه معنى الفعل في نفسه حتى في قوله كلف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهي فإن المطلوب فيه معنى متعلق بالتغير إذ هو معنى حر فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكلف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا في نحو دع وأترك وذرا خلافا لعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أي عدم الفعل اتفاقا إلا إن اقتضاه له أما لكونه هو المطلوب كما في القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل وأولاهم المطلوب كما في القولين الأولين (قول المصنف الكلف) قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكلف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شيء. اه ولذا قال المصنف في شرح المنهاج شرط الكلف إقبال النفس على الشيء ثم كلفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي إلا عند الإقبال على الشيء المنهى عنه (قول المصنف أي الانتهاء) الانتهاء أثر النهي يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن (٢٨٠) الكلف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكشاف الذي هو أثر الكلف

قاله السكال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نهيا ولكان معنى مستقلا والدال عليه حرف بخلاف الكلف عن شيء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل لزم المحال وقدم بيان به ثم إن الكلف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه في الزمان فالثاني لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشيء المنتهى عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أي من أفعال النفس

لأنه مقتضى للفعل وأما في النهي المقتضى للترك فينبه بقوله (فالمكلف به في النهي الكلف) أي الانتهاء عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده وذلك فعل في اسمه فان فيه إشعارا بموافقة في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله) وأما في النهي أي وأما الفعل في النهي الخ (قوله) مقتضى للترك الترك لغة عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما في حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الأجسام من قبله في المواقف وبشرحه وذكر له معاني أخرى (قوله) أي الانتهاء لا يقال الانتهاء الانكشاف وهو أثر الكلف لأنفس الكلف فلا يحسن تفسيره به لأننا نقول الانتهاء أثر النهي لأثر الكلف يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن الكلف هو الانتهاء اه كال (قوله) وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في التعقل على فعل الضد وإن قارنه في الزمن فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضر والمتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا الانتهاء عن ضده فقول القرافي أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه من سم (قوله) وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عدما فكيف كلف به مع أنه غير مقدور وهذا حصل ما في سم وجواب بعض بان ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فان الاعتبارات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هي قيمان اعتباريات اختراعية واعتبارات انتزاعية ولا تتفاوت في نوعها

وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين في محله فالقول بأنه أمر اعتباري وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فانه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعنى الإيجاد فانه اعتباري قطعا واعلم أن الاعتبارات قيمان قيم لا وجود له لا أصلا ولا تبعاً وهذا معدوم محض كجبر من زئبق ولا يكون متعلقا للقدرة وقيم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا إلى شيء بنفسه وإلى الأمر الاعتباري بدينه وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه ومنها الإيجاد والتأثير وهو كما بينه في شرح المواقف مقدمة إبطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول وهو الذي يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالآثر والسرفيه أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والإضافات روابط بين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

فالأحسن

أمورا انتراعية لا ينافي توقف الوجود عليها إذا لم يوجد الوجود بل كان لا ينافي كونها صادرة عن الفاعل المختار غايته أنها تابعة في الكون أي التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وإن لم يوجد خارجا إلا ما هو امر اختياري أيضا إذا لم يتحقق إلا باختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها وإلا لزم أن يصدر من حال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية والوجدان يكذب به هذا أقول بنفي التأثير لأن كل تأثير يفرض تأثير الفاعل فيه لم يكن فيه بل في قلبه إلى ما لا نهاية وهذا أي صدورها بنفسها عن الفاعل بمعنى أن يكون إيجاد الإيجاد عين الإيجاد كما قيل في وجود الوجود لا ينافي أن العقل إذا لاحظ في نفسها واعتبرها مفهوما من المفهومات اعتبرها إضافات أخر فالتأثيرات كون الإيجاد فعلا اختياريا أثرا للفاعل صادرة عنه بنفسه فإن جرينا على مذهب الاعتزال من أن العدم وجد لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالإيجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعاً ضرورة أنه لا وجود بلا إيجاد وإن لم يكن موجودا إلا بتبعية وجود الفاعل والمفعول أذهورا بطلان بينهما وإن جرينا على طريق أهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الإرادة القدرة إلى أحد الأمرين دون الآخر وهذا الصنف امر اعتباري مثل ما تقدم في الإيجاد وهو أي ذلك الصنف مخلوق لله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البذل ( ٢٨١ ) من غير وجوب لثاني الاختيار

وإعطاء القدرة ولكن صرفه إلى واحد معين فعل العبد لا مخلوق لله كما زعم الأشعرى ولا يلزم منه أن هناك موجود لغير الله لأنه اعتباري كما عرفت وعلى ما قاله الأشعرى فهذا الصنف مخلوق لله تعالى جبراً فيكون العبد مجبوراً في تعلق الإرادة وعلى كلا الرأيين فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق إرادة العبد به بطريق جري العادة بمعنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد الفعل عقيب تعلق إرادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما في التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

يحصل بفعل الضد للنهي عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للنهي عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الاتقاء) للنهي عنه وذلك مقدور للكلف

فالاحسن الجواب بمنع أنه امر اعتباري بل هو فعل من أفعال النفس والأفعال النفسية من الموجودات الخارجية كإيئين في محله كيف وجميع الاعتقادات مكاتبها وهي من هذا القبيل (قوله) يحصل بفعل (الضد) فتدقيق المراد بمصوله بفعل الضد فإن المنهى عن شرب الخمر مثلاً إذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكلا وشرب المأمو غير ذلك أي ضد لشرب الخمر فله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فإنه لم يحصل هنا الانتهاء الشرب ولم يوجد أمر وجودي مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم إلا أن يراد بالضد ما يشمل التقبض الذي هو التقى انتهى كذا في سم وفيه ان التقبض امر عديم لا يكلف به بل الجواب بالمنع لأن الشرب حركته تركه عدم تلك الحركة فإذا لم يتعاط شيئاً أصلاً فقد سكن وحيداً يصدق عليه أنه فعل الضد كما قال الشارح فيما سياتي فيه أي السكون يخرج عن عهدة النهي (قوله) وذلك أي اتقاء المنهى عنه بان يستمر عديمه مقدور للكلف بان لا يشاء فعل الذي يوجد بمجديته وهو جواب عن ذلك دليل الأصحاب على بطلان مذهب أبي هاشم وموافقيه تقرير الدليل لو كان المكلف به في النهي اتقاء المنهى عنه لكان مستدعي حصوله من المكلف متصوراً وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لأنه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لا نسلم أن العدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة إلى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولا نقول وإن شاء لم يفعل والتحقيق أن تفسير القادر بما ذكره كونه لم يشأ لم يفعل لا يوجب كون استمرار

(٣٦- عطار أول) فليتأمل فإن هذا هو الموافق لقولنا للعبد كسبا كلف به دون القول بأن المكلف به هو الحاصل بالمصدر أنه ليس باختياري اللهم إلا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار بأن يكون موقوفاً على امر اختياري وبما حررنا ذلك فإمر صحة قول بعض الناظرين بأن ذلك الفعل وإن كان اعتبارياً فإنه أقرب إلى الموجودات الخارجية من الدم فهو أقرب إلى التكليف به منه لما عرفت أنه هو صف بالوجود تبعاً لها وإنه أثر صادر عن الفاعل قطعاً وظهر فساد القول بأن الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبد (قول الشارح) يحصل بفعل (الضد) والضد فيها إذا كان المكلف عنه حركته وهو السكون فالسكون عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فأن دفع ما سم وليس المراد بالضد ما يشمل التقبض فيكون المراد به هنا عدم الشرب إذ ليس العدم فعلاً فتدبر (قول المصنف) وقيل هو فعل (الضد) فيه أنه يكون النهي أمرانهم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهي مستلزماً لالامر بفعل الضد (قول المصنف) أيضاً وقيل هو فعل (الضد) أي قيل أن الترك فعل الضد بالخلاف في مدلول الترك كافي المواقف وإن لم يتركه الخلف في المكلف به وسياق في المصنف التصريح بالخلاف في المكلف به وإنه مبني على ما هنا (قول الشارح) هو الالاتقاء للنهي عنه أي استمرار إلتفاته فعدمه وإن لم يكن مقدوراً باعتبار نفسه لكونه ازالياً حاصل مقدور باعتبار استمراره في الاستقبال واستمراره حاصل يتحقق العدم باعتبار أن لا يشغل المكلف بذلك الفعل فالمطلوب بالنهي استمرار قالة عبد الحكيم في حواشي القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئاً عن عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل

لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أى ويتبقى بانتفاها لانه يتبقى بمشيئة عدمه لأن الإرادة عندهم لا تتعلق بعدمه كذا قال بعض الناظرين لكن في عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد أن الإرادة عند أهل السنة أيضا لاتعلق بالاعدام بل الاعدام آثار عدم الإرادة كاجاء. في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لاتتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم والله دهره حيث خص هذا المثال بالذكر فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف في شرح المنهاج فقلنا عن والده أن الامام غفر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لاجرم قال أن المطلوب بالنهي فعل الضديعني الحصول الثاني في الحيز الاول ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثاني لاجرم فقلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء اه يعنى انما قلنا أن الانتقال من الحيز الاول داخل في الحركة وقضى عنها فالطلب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام ان الانتقال ليس منها بل هي الحصول في الحيز الثاني لم يمكنه ان يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه في المكان الثاني فاذا قيل لاتتحرك كان المعنى (٢٨٢) لاتحصل في المكان الثاني ولا فعل له حينئذ إلا البقاء في المكان الاول فهو

المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه في الزمن متقدم عليه في الرتبة في التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأى يستمر عدمه) تصوير لاتنتفاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل في قول المصنف وقال قوم الانتفاء بأن يراد به استمراره لان الانتفاء غير مقدور بوجه خلاف استمرار عدمه كما تقدم بيانه وبيان ما فيه هذا وقد أورد بعض الناظرين أن هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من	بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لاتتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عدة النهى على الجميع (وقيل بشرط) في الاتيان بالمكلف به في النهى
العدم الأصلي اثر ألقدرته ليكون ممثلا للنهى إن ما مقدوره الترك الذى معه يستمر عدمه على الأصل وهو نسبة عدم الفعل لعدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلنا عنه اه كال (قوله الذى يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام في تعلق القدرة لا في تعلق الإرادة واجب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة فالباقي كلام الشارح للسببية التي هي اعم من سببية الفاعل او مشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للاتناء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجدد عدمه كذا اورد الناصر واجاب بسم بان معناد الشارح تبع الشئخي مذهبه الرافعي والنوى استعمال بأن بمعنى كاف التثنية وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لاتحد هذا القول بالثاني ولا تعليلية وإلا لاتحد بالاول بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشئ من السكون لان نفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أى بالسكون لا يقال إننا يخرج عن العدة عن الاول بالكف الذى يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إننا نجعله بالنسبة الى الخروج عن العدة في باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذى يحكم به فالكف حتى لا اطلاع لنا عليه والصالح لا ناطة الخروج به عن العدة هو السكون لظهوره اه كال (قوله وقيل بشرط) قال البرماوى هذا قول غريب محكى في المسودة الاصولية لابن تيمية حاصلة أن المكلف به في النهى الانتهاء مشروطا بقصد الترك امتثالا والذى حكاه الزركشى شيخ البرماوى عن المسود مانصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أئيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لا يراد المصنف هذا لان	

خوطب وهو متحرك مطلوب بتجدد عدمه وهم منشؤه عدم التأمل فان النهى عنه هو الحركة الى كانت لو اشغل المكلف بالفعل الكلام ولا شك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المدعومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعنى ان استمرار عدم المكلف به ناشئ من السكون بمعنى انه لو لا لا يقطع لانه اثر فيه لان نفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتحد هذا القول مع الاول ولا الثاني فتأمل (قول الشارح فيه يخرج الخ) أى ظاهراً وإلا فهو في الباطن إنما يخرج بكل واحد مما على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أى بيا، أن كلا من المكلف به فعل حتى في النهى فان كونه فيه فعلا حتى فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعارا) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله إلا انه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال في هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان التقيض عدى لا يكلف به عنده هذا القائل (قوله ناشئ عن السكون) أى حاصل عنده لا به إذ لا صنع للمكلف في عدمه ولا في استمراره (قوله قال العلامة لا تخصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل بشرط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية في مسودته الاصولية قاله البرماوى

(قول الشارح وإنما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهي بآتم وجه في بحث الغافل فارجع اليه (قول الشارح إنما الاعمال بالنيات) أي والكف ليس بعمل لغة وباقي الحديث يدل على أن النية إنما تشترط في غير ما يسمى عملاً للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وأتماركة الشارح لأن مراده الاستدلال على ما في المتن دون ما زاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحينئذ لا حاجة إلى بيان أن المطلوب به الفعل في هذه المسئلة (قوله ٢٨٣) أن الأول هو اعتقاد (الخ) أي فاندته

وجوب ذلك الاعتقاد وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجمهور) خرج النهي فانه يتعلق قبل المباشرة للنهي لأن المطلوب به الكف أو فعل الصدأ وعدم المنهى والسكندر مقدور أي متعلق به القدرة عند النهي فإن المطلوب في النهي عن الزنا بعد القصد إليه الكف عنه وهو واقع بالاشتغال بالصدأ مادام لم يزن وكذا يقال في الآخرين فلا يأتي دليل الأشعري فيه من أنه يلزم تكليف العاجز بناء على أن القدرة مقارنة للفعل نعم يقال أن ذلك ظاهر فيما إذا كان المنهى عنه فعلاً كالزنا فإن كان تركاً كافي نهى الكافر عن الكفر فإن المطلوب به الكف عن الكف عن السلام وهو الذي بينه المصنف بعد بقوله فالامام على التلبس بالكف المنهى فإن النهي فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال

مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصدوا الأصح لا وإنما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور وإنما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور) يتعلق بالفعل قبل المباشرة (له) بعد دخول وقته الزاماً وقبلة اعلاماً ولا أكثر (من الجمهور) قالوا (يستمر) تعلقه بالآزم (به) (حال المباشرة) (له) (و) قال (امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والآلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه

السلام في المكلف به في النهي واشترط القصد إنما هو لتحصيل الثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشي وأشار الشارح إليه بقوله وإنما يشترط لحصول الثواب فقول سم أن قصد الترك امتثالاً عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي وإن اعترض السكندر أني ناشئ عن عدم مراد فهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه السكندر بأن فيه إيهام أن كلاماً من الانتهاء والقصد شرط وليس بمراد فيسكن قوله يشترط بمعنى لا بد ليصير المعنى وقيل لا بد في الخروج عن عهدة النهي مع الانتهاء الخ وقد يدفع بأن مع تدخل على المتبوع فلا تقتضي كون القصد مشروطاً بمصاحبة الانتهاء أن الانتهاء شرط تأمل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على أنه لا يشترط قصد الترك وجه الاستدلال أن النية القصد والاعمال جمع عمل وهو معنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر في الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال واعتبارها فكانت التروك على الأصل في عدم اشتراط النية لها كالأمر (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف أعم من تعبيره بالامر اه زكريا (قوله يتعاق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين أن القصد من التعلق الإعلامي اعتقاد وجوب إيجاد الفعل كانه قليل للكلف أفل إذا دخل الوقت فإن هذا الفعل واجب إذا دخل وقته ومن الالتزام بالامثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والإيجاد فلا يكفي أحدهما في الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي والتعلق الإعلامي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الإعلامي وإن المعنوي أزيل والاعلامي حدث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجزى ومعنوى وإعلامى وإما الالتزامى فهو التنجزى وقد يقال وجوب الإعلامي لا يتوقف على الأمر بالفعل بل يكفي دخوله في الأمر بتصديق النبي ﷺ في جميع مجاهبه وأورد الناصر أن الأمر من أقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق بالتنجزى وهو لا يكون إلا بعد دخول الوقت وحينئذ فلا يمكن أن يوجد الأمر قبل دخول الوقت لأنه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه وإجاب بأن المراد بالأمر السلام في حد ذاته الذي يؤل إلى كونه أمراً بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما أطال به سم من التكاليف (قوله الزاماً) قاصر على أمر الإيجاب يعلم أمر التنبؤ بالمقايضة وهو إعلاماً مصب على التمييز والحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أى تعلق إعلام والزام (قوله به) أى بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله أكنه مقتصر في الظروف ويحتمل تعلقه بالآزم (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الأكثر (قوله وإلا يلزم) تقرير الدليل هكذا واستمر التعلق حال المباشرة فلم تحصيل الحاصل والتالى باطل فبطل المقدم ثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

لأن الكافر مادام كافراً غير قادر على الكف عن الكف إذا القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا أخرى حتى يعصى بها كقوله في الأمر المهم إلا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهى عنه ويكون معنى إفادة الأمر النهي إفادة التحريم فلي تأمل (قول الشارح وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعني أنه إذا بقي الطلب حال تحصيل الفعل لم عند أمثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أى إيجاداً بذلك الوجود الذى هو أثر ذلك الإيجاد وذلك جازع بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذى

هو به موجود في زمان الایجاد مستند الى الموجد ومترعا على إيجاد هو المستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حينئذ لا فائدة في طلبه لخصو له طلب أولا وهذا (٢٨٤) ظهران الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل يأتي به مع جهل محل المنع عدم الفائدة

ليان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لا يضردا لمن أورد كما في المواقف وشرح المختصر العضدي أنه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو متنع (قول الشارح وأجيب الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب مجموع الفعل فلا يحصل إلا بتام أجزائه أو كل جزء فخصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل أصلا حتى يكون لا فائدة في طلبه فانظر إلى هذا الامام المحقق كيف جمع جميع ما أورد وجميع مردد به في هذه العبارة الجزلة ( قول الشارح لا تنفائه ) أي كلا وبضا (قول الشارح لإذ لا قدرة الخ) لانها عرض والعرض لا يبيح زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لان جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدور له في الجملة كاف في صحة تكليفه فان قيل تكليف للعاجز وهو متنع ه قلنا للمتنع تكليفه بأن يأتي بالفعل مع

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لا تنفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الامام الرازي ( لا يتوجه ) الامر بان يتعلق بالفعل بالإلزام (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بترده فجوابه قوله (فاللام) بفتح الميم أي اللوم والذم (قبلها) أي قبل المباشرة بأن ترك الفعل

(الخ) من تنمة ما قبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله) وأجيب بأن الفعل الخ) بيانه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء الامر يتعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل إلا بتام حصول جميع أجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل ببقاء بعض أجزائه فاللامزة في قولهم ولا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا إذا نظر في المجموع الاجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول ان ذلك الجزء وإن كان حصل حلا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعي المعبر لا يحصل إلا بتام الأجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لانكم إن أردتم تحصيل حاصل بحصول سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بحصول مقارن للطلب فهو غير محال لان معناه ان التحصيل الذي حصل به الحاصل مازال مطلوبا والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فلم أره في هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التي نفوها وإن كل واحد من المتعينين كاف في الرد فسلوك أحدهما دون الآخر لا يحتاج لطلب مرجع لان إرادة الفاعل مرجحة كما بين في محله فسقط ما أطال به سم (قوله) وقال قوم الخ) مقابل الجمهور (قوله) بان يتعلق تصوير للتوجيه (قوله) قال المصنف) إنما برأه للخروج عن عهده لما يأتي او الإشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله) إذ لا قدرة) لان القدرة هي العرض المقارن للفعل فقوله لا قدرة لان العرض عندهم لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قبلها وقال الجمهور الذي يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله وما قيل) اعترضنا عليه (قوله) أنه يلزم الخ) لعدم توجه الإلزام اليه وايضا على تقدير ان تكون القدرة مقارنة للفعل على ما هو رأى الشيخ الأشعري ومتابعيه يلزم أن القاعدة بعد دخول الوقت غير مأمور بالصلاة مع أنه ما مور بها اتفاقا ولان مفهوم الامر هو الطلب يستدعي تحصيل المطلوب في المستقبل فالتكليف الذي هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالمحال على ما تقدم نقله عن إمام الحرمين ه واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهي أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثاني نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل أنه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأي يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لنستمر الحاجة ومن قال انه الامكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققو المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك الامكان وصف قائم به ازلا وابدانه عليه السيد في حواشي شرح التجريد والمسئلة مبسوط في حواشينا الكبرى على المقولات (قوله فاللام) أي فالعصيان إنما هو بارتكاب المنهي عنه لا بمخالفة الامر وإن حصل النهي بالامر كما افاده بقوله لان الامر الخ قال العلامة البرماوي وهو عجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر به فلم

عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتي به مع القدرة كذا في شرح المنهاج وفيه كافي بعض شروحه أن الإبقاء المكلف به يتعلق في ثاني الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان امرا غير الفعل فبعد الكلام اليه بان نقول التكليف به إنما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله لان التكليف بالمحال لا يملكه القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست منية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل



لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمجال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتأمل (قول الشارح لان الامر بالشيء يفيد النهي الخ) اى ولو الامر الاعلاى فانه موجود هنا كإفاده قول الشارح قبل في بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل الزما فهذا هو المتعارف فيه دون الاعلاى والامر مطلقا يفيد النهي عن الضد قبل الوقت اعلاى وبعده الزما لا ممانع من الازام لا اعدم القدرة كما علل به الشارح وهو مفقود في متعلق النهي انلبس بالكف هذا حاصل مقاله سم وهو حق خلافا للعواشى فليتأمل وبعدها لاجابة الى نقل ما قيل وردده فكن على بصيرة (قول المصنف مسألة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف او لا فقال ابن الحاجب اصل المسئلة (٢٨٥) هو انه هل يصح التكليف بماعلم

الامر انتفاء شرطه أم لا وما ذكره فرع عليه كذا في حاشية العنود للسعد ووجه ذلك انه على كلام الآمدى يكون محل الخلاف شاملا لما إذا جمل الأمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقا وحيث يفعل المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقا بخلافه على كلام ابن الحاجب فانه يكون محل الخلاف ما إذا علم الأمر انتفاء الشرط فان صح التكليف حينئذ وجد معلوما للامور لتحققه وإلا فلا فيكون قوله مع علم الأمر الخ قيداً في جريان الخلاف في المسائلين كما قاله الكمال ولكن تقرير الشارح للبتن في الخلاف لا يفيد ذلك فلعلة اختار مقاله الآمدى ولا يلزم من صحة التكليف علنه به

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (النهي) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه (مسئلة يصح التكليف بموجب ما للامور اثره) اى عقب الامر المسموع الدال على التكليف (مع علم الامر وكذا المامور) ايضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) اى شرط وقوع المأمور به (عندوقه كما أمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآخر فقط أوله وللأمرور به بتوقيف من الأمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور من الحياة والتمييز عندوقه (خلافا لالام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهي فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للبتن في كلامه فان اجيب بانه لا ممانع من وجود النهي بدون الامر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازما اعم منهناه فان الكلام في النهي الحاصل من ذلك الامر كإفاده قول الشارح لان الامر بالشيء (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وهو فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك في جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا في إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان لرجع الضمير المستتر في المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعا والاصل المنهى عنه خذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مسألة يصح الخ) تضمن كلامه مسلتين الأولى يصح التكليف مع علم الأمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الامر وسماعه بانه مكلف به والثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الامر الخ قيد في قوله يصح التكليف لاني قوله بموجب انتفاء قوله معلوما ولا يخفى ما في كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الامر) اى المتقدم في المسئلة السابقة كذا قبل وهو بعيد فالاحسن ان تراجع للامر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التمثيل (قوله من الحياة) إشارة إلى أن المراد بالشرط الجنبس (قوله عند وقته) فانه ميت لا حياة عنده ولا تمييز (قوله خلافا لالام الحرمين) فانه قال في البرهان بعد ان ذكر مسلكين للقاضى احدهما انه اجمع المسلون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن اى ذلك والترم اطلاق القول بانه ليس على البسطة من يعلم كونه مأمورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثانى يلتفت على أصله في النسخ فان مذهبه أن الحكم ثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقيا على ذلك إذ اتوجه الامر إلى المخاطب ثم فرض موته أول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب او اقطعا فان انقطع الامكان انقطع باقطعا ما ثبت قطعا وبالغ الامام في رد هاتهما قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عرى الى المعتزلة في ذلك (قوله في قولهم لا يصح)

عقب سماعه الامر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المخالف وهو علم الأمر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزما يتوقف على وجود الشرط وقد قدع ثم هذا الخلاف يعود إلى خلاف آخر وهو انه هل يشترط في المكلف أن يعلم كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال اجمع أم يحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جهل بالمشروط لكن يجب عاياه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعرى ومن معه لا يشترط ذلك كما في النسخ

قبل التمكن وقدمته المعتزلة أيضا كذا في الزركشي ويمكن ان يبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبير فليتامل (قول الشارح لانتفاء فائدته الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الأمر إذا جهله وعلبه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلنا بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيدان تجويزهم في جابر التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لانتفاء فائدته الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العلم الأمر فقط انهم جوزوا مثله في المحال لتعلق العلم ببناء على إمكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت في بحر الزركشي أن حكاية (٢٨٦) الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلمة بل الخلاف في المستلثين

واحد ثم صورتان متغايرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك واجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشيء أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومشكلة علم المأمور حكي الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته

اشارة إلى المخالفة في الاولى وقوله الخ وإشارة إلى المخالفة في الثانية (قوله مع ما ذكر) أى مع علم الأمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط في الشاهد قطعاً لمجهله بعاقبة الأمر وأما في حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم عدم فلا امر ورده الاشاعة بأن المنظر له حال المأمور على أنه إذا نظر للأمر ففائدته العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالمحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أنه تمنع أنه يلزم الفاعلة سلنا فجاز أن لا نعلمها نظير ما تقدم وأيضاً كل فعل لم يأت به المكلف لابد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه مانعاً من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلاً عبداً عاصياً لانه حينئذ غير مكلف بها لان الأمر عالم بانتفاء شرطه وفي وقته وهو باطل إجماعاً (قوله وفي قولهم) عطف على قوله في قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولانقائه عندها (قوله وجوده) أى الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) وقرئ بين انقطاع الموجود وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا ينافي احتمال عدم الاستمرار وحينئذ فلا علم إلا على علم مع الاحتمال لانه يقتضى الجرم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بأنه لم يستدل للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفي العلم إلا لانه إذا لم يقم الاحتمال فالأمر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لا دليل عليها لان الخصم ان يقول انه تبين به عدمه لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل

واحد ثم صورتان متغايرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتامل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أى ومع هذا الاصل يعزم على الفعل ببناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحينئذ يعلم انه مكلف قطعاً إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذى

ينبنى هنا<sup>(١)</sup> وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ الآخر دعوى في محل المنع إذ الخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لاثبات المدعى وذلك يكفى فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لانتفاء فائدته) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح عليه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ما قلناه في الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسألة علم المأمور من قوله واجيب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ما سبقه فتأمل

(١) قوله هذا هو الذى ينبنى هنا فى الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا ينافي احتمال عدم الاستمرار إلى آخر ما فى العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أى بما ذكره العطار أيضاً فانظر اه كاتبه

(قول الشارح فإن المكلف به صوم بعض اليوم) أي لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض إلا في ضمن الكل وجب نية الكل فاذا وجد الحيز انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اهل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين مانع فيه وهذه المسئلة فانه لا ميسور فيها نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم واندفع ما قيل انه يجب عليها ان تبين صوم جميع اليوم لا البعض وحينئذ فالمكلف به الجميع كما قاله المصنف (٢٨٧) (قول الشارع فانه لا يتحقق الخ)

لا تابع للوجود المقدور وهو منقضي فبقي التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدور الغير الموجود تدبر (قول الشارح)

فالصواب ما حاكوه الخ) الصواب أنه لا تصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم بانتفاء الشرط منعها المعسلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالاحمال

كما تقدم في مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لا فرق في ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهه إذ عدم الامكان بالنسبة إلى الأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهه وفي سم عن الكمال عن صاحب تنقيح المحصول أن ضرورة النزاع في المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله وأجما على تصويره في الشاهد قالت المعتزلة لأن تجهيل الأمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور في حق الله لانه ان علم حصوله

الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يزعم المجوب في التوبة من الزنا على أن لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحتة الاظهر واستند في ذلك كما أشار اليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالمعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض في انام يوم معين من رمضان هل يجب عليها اقتتاعه بالصوم قال الغزالي في المستصفى أما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مأمور به وأما عندنا فلا يظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمسور ووجه الاستدراك انها كلفت بالصوم مع علمها بانتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حاكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الأمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الأمر غير الشارع كما أمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) أي فتفق على صحته ووجوده (خاتمة) الحكم قد يتعلق بامرين) فأكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكي

الآخر ويجاب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكتفي فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تأمل (قوله ومسئلة علم المأمور الخ) هي المسئلة الاولى (قوله وبعض المتأخرين) نقله الزركشي عن ابن تيمية (قوله المجوب) أي بعد أن زنى (قوله بتقدير القدرة) متعلق بالمعنى أي العود بتقدير القدرة عليه (قوله غير مأمور به) إذ لا مصلحة فيه (قوله لان الميسور) أي المقدور عليه (قوله فان المكلف به) فيه أنه يجب عليها ان تبين صوم جميع اليوم لا بعضه وحينئذ فالمكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله ما قبله) وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله فانه لا يتحقق الخ) لانه إذا كان تابعا للوجود المقدور وهو منقضي فكذلك العزم وفيه ان العزم لم يرتبط بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله فالصواب ما حاكوه) وهو كذلك (قوله اما التكليف) أي بالمعنى اللغوي لان الامر الشرعي لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه وإن كان الامر من السيد إلا ان الشارع يأمر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله على الترتيب) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته واصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطاق عليها اسم الولحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر واستتملة النجاة في ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة في أزمنة متتالية كقولهم القاء وشم للترتيب يعنون ان المحكوم به هو الجمعي مثلا ثابت المعطوفات في أزمنة متتالية وما هنا قريب منه لان الترتيب ليس في المحكوم به بل في الحكم فهو عبارة عن اعتباره واثبوته لكل واحد من اشياء متعددة متتالية في الاعتبار بشرط عدم ما تقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الموضوع مثلارتبته التقدم على

فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لا بد أن يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لا يتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لا فائدة في تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم في صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناء التمكن وعدمه فليتأمل

والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز اكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملة المذكور فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتميم فانها جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطله البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم تواتر احتمال المشقة بطله البرء وان بطل الوضوء تيممه لا انتفاء فائده (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوفاق فان كلاهما واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال فى المحصول فينبى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المزكى على الميتة فتأمل (قوله والميتة) أى أكل الميتة وقوله فان كلا منهما يجوز أكله أى المزكى والميتة قال الناصر وقل وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز لكن ان وفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ما عبر به ولكن مثل هذا واقع كثيرا حتى فى الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز أكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعمال الشاملة لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة إلى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفي ان تكون من جهة واحدة ولا فالمحرم انما هو اكل الميتة ولا دخل للتحريم فى المذكور فاندفع بحث الزكوى بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعللة دائرية بين الفردين ولا كذلك المذكور والميتة كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم فى جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم والا فالتيمم عند العجز عن الوضوء واجب كما ان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغير ثم المراد العجز الشرعى لا الحسى كما يفيد المثال وهو لا يتأى القدرة على الفعل فى جملة خلاف الحسى فانه يتأى فامع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المناقاة فى العجز الشرعى صح الحكم باباحة الجمع بينهما فى محل العجز عن احدهما وايضا لا يتأى الجمع فى العجز الحسى لان رؤية الماء فيه مبطله للتيمم فضلا عن استعماله (قوله كان تيمم لخوف بطله البرء) فيه انه مع قيام مبيع التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحيث فلا يتأى الجمع بينهما وقد يقال اراد باباحة الجمع صحة الشئ والاعتداد به وان كان القوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم على ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو بغسله بطلانه فى الانشاء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلما قال وان صح مع الحرمة كان اوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحدوه لا فالضرورة اذ لم تتم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لا انتفاء فائده) اشارة إلى ما قاله والد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البياضى بانه اذا تواتر بطل التيمم لا طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم واذ لم يمكن اجتماعهما لا بوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفائه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيع للتيمم السابق وبطلان التيمم بالتأخذ الفقهي وهو انتفاء فائده لا بتأى ذلك اه كمال (قوله كما قال فى المحصول) فيه اشارة إلى انه لم يوجد فى كتب الفروع ومن ثم قال والد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون إلى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عن نذر هاتى كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل موعها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان اسم اشارة الى هذا كله بقوله ولو سلم بان ما هنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المأمور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك فى المحكوم به وهنا فى الحكم وهناك للسلك وهما واحد لكن لما كان يتوجه هنا لواحد بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوى لان الوضوء مثلا ترتبه التقدم على التيمم وهكذا ندير (قوله لا مدخل للبذخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتتقى باتقانها وكفى بهذا أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام فى جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرّم هو الوضوء فقط لا الجمع

لم يقل في مباحث الكتاب  
والاقوال لأن التعريف  
ليس من مباحث الكتاب  
بل هو ليان حقيقته  
ومباحث الكتاب ليان  
أحكام ترجع للكتاب من  
حيث ذاته لا من حيث  
مفهومه ولا من حيث  
ما شتمل عليه من الاقوال  
ولما جعل التعريف من  
مقاصد الكتاب مع أن  
التعاريف من المبادئ  
اعتناء به لتشعب الكلام  
فيه ولذا افرد به الحاجب  
بمسئلة مستقلة (قول  
المصنف ومباحث الاقوال)  
اي القضايا التي يقع البحث  
فيها عن محمولات الاقوال  
فالمبحث مكان البحث وهو  
القضية والبحث في اللغة  
التفريش وفي الاصطلاح  
بيان نسبة شيء إلى شيء  
بالدليل فتعلق البحث  
بالنسبة بين الموضوع  
والمحمول ومكانه القضية  
والمعنى ان الكتاب الاول  
الذي هو الفاظ مخصوصة  
مشمتمل على قضايا هي  
مواضع البحث عن محمولات  
الاقوال ويمكن ان يكون  
المبحث هو متعلق البحث  
وهو عين النسبة والكتاب  
باعتبار اجزائه التي هي  
القضايا مشتمل على تلك  
النسب فتأمل

ولان سقطت بالاولى كاي نرى بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أو لا (و) قد يتعلق الحكم بأمرين  
فاكثر (على البديل كذلك) أي فيحرم الجمع كتوزيع المرأة من كفاين فان كلا منهما يجوز التوزيع منه  
بدلا عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح  
الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب السترة بدلا عن الآخر أي إن لم تستر بالآخر ويباح  
الجمع بينهما بان يجعل احدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كدرة العين فان كلا منهما واجب  
بدلا عن غيره أي أن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب إلى كلام الفقهاء أي لنظر انهم  
للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن  
الجمع بينها كما قال في المحصول (الكتاب الاول) (في الكتاب ومباحث الاقوال)

خارها (وقوله وإن سقطت بالاولى) أي ظاهر التلايد لا اعتراض بانها إذا سقطت بالتحصيلة الاولى لم يبق  
عليه كفارة حتى ينوبها (وقوله كاي نرى بالصلاة الخ) تنظير (وقوله فان كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم في  
مثله (وقوله أي إن لم تزوج) يشير إلى أنه ليس المراد بالبديلة ههنا قيام الفرع أو العوض مقام الاصل  
أو الموعود عنه كما قد يتوهم من البديلة بل قيام أحد الشئتين المتساويين بما قصد منهما مقام الآخر  
كما في تزويج المرأة من كفاين أو قيام أحد الاشياء المتساوية فيما قصد منهما مقام كل منها كما في خصال  
كفارة العين بناء على الظاهر من ان كلا منهما واجب بدلا عن غيره والتحقيق ان الواجب هو القدر المشترك  
بينها في ضمن أي معين منها كما مر في مسئلة الواجب المخير (وقوله الى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب  
الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (وقوله كما قال في المحصول) فيه ما تقدم  
(وقوله في الكتاب) ظاهره ان الكتاب الاول في نفس الكتاب بمعنى القرآن مع انه في مباحثه فكان  
الاولى ان يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر واجاب سم بأنه حذف  
مباحث من الاول دلالة الثاني عليه ولدلالة القرينة العقلية وهي ان الكتاب الاول في مباحث القرآن  
لا في نفسه ولا يرد على ذلك انه ذكر في الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لانه مذكور  
بطريق التبع وان المراد بقوله في الكتاب في تفرعيه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع  
لمباحث الاقوال أو راجع لتوضيح الكتاب فان كون البسملة منه دون ما نقل احادنا مما يميزه بذلك اوزائد  
على ما في الترجمة اهـ الاضاف ان ما قاله الناصر وجيه وان هذا كله محض تعسف اما الاول فلان  
تقديم لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار او اما الثاني فلان التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل  
بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره ان يكون مقصودا وقد جرت عادة المؤلفين  
تخصيص التراجم بالمباحث وتصدر التعريف قبلها لايضاح المحوثة عنه غير ملفت اليه في الترجمة  
على انه لا دليل على تقدير لفظ تعريف بمجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من ان  
الترجمة للمقاصد والتعاريف ليست منها بل لا تعد من العلوم أو سابل من المادى كما حققنا ذلك في حواشي  
الحيصى واما الثالث فلا نه جراب مذكور تركبه كثيرا لا نبضاعة له في المعقول (وقوله ومباحث  
الاقوال) أي القضايا التي يقع البحث فيها عن الاقوال فان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه  
القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشئتين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفي الموضوع والمحمول وهي  
متعلق الاثبات فالكتابة متخيلة والمعنى ان الكتاب الاول الذي هو اسم للالفاظ المخصوصة دال  
على تلك النسب على اعتبار اجزائه التي هي القضايا التي هي موضوعات الامر والنهي الخ ومحمولاتها  
اعراض ذاتية لاحقة لها كاي بذلك اتم البيان في غير هذا المثل وذكرنا ما يشير اليه اول الكتاب هذا

( قول الشارح المشتمل عليها ) اشتغال ( ٢٩٠ ) الكل على كل جزء جزء بناء على ان المباحث القضايا او على جزء كل جزء بناء على ان

المشتمل عليهما من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها ( الكتاب المراد به ( القرآن ) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع ( والمعنى به ) أى القرآن ( هنا ) أى فى أصول الفقه ( اللفظ المنزل )

تقرير الكلام بحسب ما تقتضيه القواعد المنطقية لا ما قرره سم وتبعه من قلده بعده فان فى قوله وهو إثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ما يدل على أن السالبة تقع مسئلة فى العلم وقد صرحوا بأمتناعه وقد جعل المبحث تارة اسم مكان وتارة مصدرا وبعد ذلك لم يكشف الغطاء ( قوله المشتمل عليها ) صفة للأقوال وفاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هى له فقد جرى على مذهب الكوفيين القائلين بعدم وجوب الابرار عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز الفصل بالاجنبى مردود بلزوم تقديم عطف النسق على التعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان التعت والمنعوت كالشيء الواحد فينبهه اشد ارتباطا تانى الفصل وما ذكره من جواز الفصل غير مطرد لقيام المعارض هانم لا ينفى أن اشتغال الكتاب على تلك المباحث من قبل اشتغال الكل على الجزء أى كل جزء جزء كما يعلم مما قدرناه فى لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى فى مثله قال الناصر ثم اشتغال الكتاب على الاقوال كاف فى ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة فى ذلك اشتغال اه يريد أن وجه تخصيص الكتاب باشتغاله عليها كفاية فيها ولا يخفأ أنه ليس فى كلام الشارح ما يفهم ذلك فلا معنى لذكر هذه الجملة فان اراد التنبيه على أن ذلك واقف فى السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم ( قوله المراد به القرآن ) لما كان القرآن قاصرا فى العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان فى الاصل مصدرا بمعنى القراءة بخلاف الكتاب فانه يستعمل فى العرف فى سائر الكتب السماوية فسر به ( قوله غلب ) أى صار علما بالعلية مقارنا لالاولا بنا فيه قولهم ان اللام فيه للبعدون لزوم اجتماع معرفين فان المعرفة هنا بمعنى العلامة وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان فى أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل ياهذا وباعبد الله ويالله وما قيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتم فى بالله وباعبد الله وما قيل ان العلم كبقية المعارف لا يضاف إلا ان تنكر ممنوع بل يجوز عندى إضافته مع بقاء تعريفه إذ لا مانع من اجتماع تعريفين إذا اختلفا ( قوله فى عرف أهل الشرع ) احتراز عن عرف النجاة ونحوهم والظرف متمل يغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه متماز بهذه الغلبة لشهرته بكثرة الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى العرف إلا لافها ذكره ولان الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء ( قوله والمعنى به ) أى المقصود بالقرآن عند الاصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالعلية على ذلك وإن لم يفهمه كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان لا يصدق على البعض فى أولها وعليه فى ثانيها ( قوله فى أصول الفقه ) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الاصولى عن اللفظ لكونه المستند به على الاحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التى من جملتها الكلام بمعنى الصفة النفسية ( قوله اللفظ المنزل ) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر فى إفادة المراد إذ الكلام يطلق على اللفظى والنفسى وإن كان ما بعده من القيود بين المراد ثم لا يلزم من كون القرآن فى ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر ( قول الشارح المراد به القرآن ) أولى من قول البعض اسم للقرآن لانه ليس المراد انه اسم لاشيى بل المراد الحكم عليه من حيث مدلوله بانه القرآن ولو قال الكتاب من حيث مدلوله القرآن لكان واضح ( قول الشارح غلب عليه فهو علم بالعلية ) والعلم بالعلية لا يكون إلا مع أول الاضافة فتكون عوضا لافادتها العهد عن العلية الوضعية وليس علما غالبا مع التأكيد ثم لفته ألى حتى يقال اجتمع فيه معرفان نص عليه عبد الحكيم فى كتبه ( قول الشارح من بين الكتب ) أى حال كونه متمازا من بينها هذه الغلبة ( قول المصنف والمعنى به اللفظ ) أى عني به ذلك بطريق العلية بالغلبة ايضا فهو رأى القرآن اسم علم شخص كفى العذوبة عليه الشارح بعد بقوله يعنى ما يصدق عليه وقوله مع تشخصه وكونه علم شخصا منظوفه لطرو تعدد المحال والاسم منظور فيه لذاته وقد منا تحقيق هذا اول الكتاب وحاصله ان المسمى هو التوابع بلا شرط وهو يوجد خارجا بمعنى أن الطبيعة التى يعرض لها الاشتراك فى العقل توجد خارجا وسيأتى زيادة تحقيق ( قول المصنف المنزل ) أى بذاته وكونه عرضا سببلا وهو لا يبقى زمانين اتفاقا بخلاف غير السبب لا يعتبره أهل اللغة القول

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احتراز عن بعض القرآن كالنصف مثلاً لان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض المعنى المنزل للاعجاز بأى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة بهذا تحقيق هذا الجواب خلافاً لمن لم يعرف فاعترض (قوله) فالإضافة بيانية قد عرفت ان البحث موضوعه المسئلة والنسبة وان متعلقة في الحقيقة المحمول لل موضوع إلا بتأويل بعيد (قوله من الجذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله) اما راجع لمباحث الاقوال هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهى (قوله) وبمحنة سلب الخ فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله) لكن على مذهبه من يجوز الخ التجوز انما هو فيما اذا يلزم تقديم عطف البيان على النعت (قوله) تعريف لفظي (التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوى (٣٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لكذا وحقة ان يكون بلفظ مفرد

ان وجد وإلا فالمركب فالمقصود منه تعيين المعنى لا تفصيله وأما ما يقصده به تحصيل ما ليس بمحاصل من الصورات فحقيقه وينقسم إلى قسمين ما يقصده به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصوره بوجه آخر تفصيلاً يرسم اسميالياته معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعروف فكان حقيقة أيضاً ما يقصده به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقى لا غير العلامة التفاتانى في حاشية الشارح العضى لم يفرق بين اللفظي والاسمى فلعلة اصطلاح الاصول وقد تبعه سمعنا على ذلك وكون التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوى قال به الثيرازى وغيره ورد

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا القول لفظاً إلا انه ورد الاذن باضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عبر به ابن الحاجب لسلامته من الابهام ووصف اللفظ بالانزال مع انه عرض والاعراض لا تنتقل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازى أو لغوى لان نزول مبلغه بسبب وصفه بالتزول وشيوعه وقع في التعريف لا يقال المجاز يصح فيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل لا ناقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شيء آخر ان قلت الممتنع انتقال العرض بذاته أما بالتبع فلا قلنا بل هو عليه قماء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سيالة لا بقاء لها اتفاقاً وقد يقال اللغة تنبى على الظاهر وبهذا الاعتبار الانزال حقيق ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورته الذهنية المتعلقة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتمثل في ضمن الجزئيات المعقدة بخصوص المحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولمز احدا استعماله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهني وقد وقع النزاع في اثباته في النوع الانساني فما ظنك بالملك الذى لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قديليان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ليس للاعجاز فينفي عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التزيل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضاً كبيان الاحكام ونقل السكك عن يخبه الكمال بن الهمام في التحزير اختياراً أن الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبير والتذكرو الاعجاز تابع لازم لبعض خاصة من القرآن لا بقيد سورة ولا بكل بعض نحو حرمت عليكم انكم قال وهو محمول وقفاه وذلك لانه اعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أتى بالعناية لان القرآن يطلق بالمعنى العلمى والمراد به الهيئة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسى وهو القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه بل هو نوع اختصاص احترازاً عن نحو قول واقول وانما يحمله الشارح على المعنى الثانى مع انه الانسب بغرض الاصول لان الاستدلال انما هو بالاباض لان التعريف المذكور في المتن تعريف باعتبار المعنى العلمى كما قال الشارح وانما حدوا القرآن مع تشخصه الخ ففى العناية كما في الناصر تنبيه على امرين - الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخصى للمفهوم كلى

الدوائى بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لاجل انه معنى اللفظ والالكان خارجاً عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه فتدبر (قوله ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وعن صرح بان ال لا بد تفأرن الغلبة لما تقدم العلامة الرضى في مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان بين الخ) فالمسمى وما بين به حقيقة مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسئلة ان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام ككثير القيام زيد في قام زيد يقوم زيد ويزيد ويزيد قائم وهو ما يسوونه المعانى الاول دون المعانى الثانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما يقبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهورة وحيث لا تخالف ما بعدها تدبر

من أول سورة الحمد لله إلى آخر سورة الناس المحتج بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين

منحصر في شخص كالشمس ه الثاني ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان الاكثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال ان تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجي الشخصي المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الاعيان ولا نافي كون ذلك المعنى الشخصي اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذي هو اعتباري والمركب من الاعتباري لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا ان التعريف لفظي لان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون إلا لفظيا أما قوله ان هذا المعنى الشخصي الخ فكارة في المحسوس وكيف اللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركيبه من الماهية والشخص يلزم عليه ان الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي علوة عنها وعن الشخص على ان في كون الشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظي مع قوله ان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون إلا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظي اسمي مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظاري الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظي يقصده تعيين معنى اللفظ لسامعهم من بين المعاني المعلومة له فعآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع للسكالة أو اصطلاحا وحقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذي يقصده به تعيين المعنى لا تفصيله واما حقيق يقصده باليس بمحاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصده به تفصيل مفهوم اللفظ ليعلم انه مدلول له وقد تصوره بوجه ما او قد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفها اسميا وتعرف باسمها وينقسم إلى الحدود والرسوم وقالوا ان تعاريف الامور المدعومة الاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز ان يكون لها أقسام التعريف كلها هذا اصطلاح عليه سائر المناطق والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا لا هذا الشخص بمنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كل بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه انه كلي انحصار في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حجب فيها كل ذلك مبين اتم بيان في الكتب الكلامية والمطهية والعجب منه انه قال أولان ذلك المعنى الشخصي اعتباري لانه مركب من الماهية والتشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذي ادعاه فتدبروا لا تكن أسير التقليد وانظروا لما قاله لان قال (قوله من أول الخ) أي الذي هو أوله سورة الخ فن للبيان لا للابتداء فان الصدق ثابت لمجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بأبعاضه) كالتعليل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذي هو الكلام النفسي وذلك لان القرآن عند الاصوليين بما يحتج بأبعاضه والاحتجاج اتمامه باللفظ المذكور اذا الكلام النفسي لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) مختز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أي من مدلول اللفظ بالدلالة الالتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظي لا بد وأن يكون له كلام نفسي كما قال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا



(قول الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخصه الخ) يعني أن تشخصه يعني عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وإن لم يقع فيه اشتباه لكن يقع في اسمه عند من لم يعرف أنه اسمه فحده لبيان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل أن معنى هذا الكلام بيان العذر في حده مع أن الحد إنما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخصه ففيه الجواب لا يدفع ذلك وأنه لا مانع من حده بحيث يشمل على المقومات والم مشخصات هـ فان قلت المشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حدها قلت غاية الأمر أنه عند زوالها يزول الحد وهو لا ينبغي كونه حدًا إنما يكون الحد حينئذ غير صادق وهذا واجب حينئذ لا مضر والحق أن الشخص يمكن أن يجد ما يفيد امتياز عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراك بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير قاله السعد في التلويح (قوله) يعدد عوارضًا (قوله) أي لأن التعدد طارئ، والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله) وليس هو علمًا شخصيًا حقيقية (يا) لأنه يتعدد بتعدد (٢٩٣) الحال والشخصي الحقيقي ليس كذلك

نعم إذا انضاف إليه تشخص المحل صار شخصيًا حقيقة قاله السعد في التلويح (قوله) بأن يكون اسمًا للشخص القائم بلسان جبريل فقط أي بل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين فيكون واحدًا بالنوع وهو هذه الكلمات المركبة تركيبًا خاصًا سواء يقرأه جبريل عليه السلام أو زيد أو عمرو فان قلت النوع غير موجود في الخارج إلا في ضمن أفراده على قول الأصح خلافه فيلزم عدم وجود القرآن بذاته خارجًا هـ قلت هذا في الماهية بشرط لا شيء أما الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليعتبر مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

لا بالدلالة الموضوعية وإن كان الكلام النفسي في حقه تعالى غير الكلام النفسي في حقا ووجه اضافته بهذا المعنى تعالى أنه صفتة والمعنى الأول أنه تعالى أنشأه برقوه في الألواح المحفوظ ومنع السلف من إطلاق القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدبًا ونحرًا عن ذهاب الوهم إلى المعنى النفسي (قوله) وإنما حدوا الخ جواب عما يقال للأشخاص لا لتحديد المراد بالحد هنا التعريف والأصوليون كثيرا ما يستعملونه فيه والمخاطف على التفرقة المناطقة (قوله) مع تشخصه أي وذلك معن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما تعرف حقيقةه بالإشارة إليه بأن يقرأ من أو له إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد وإنما هو للماهيات الكلية التي يقع فيها الاشتراك وكون القرآن واحدًا بالشخص وإن لفظ القرآن علم يخصه هو ما حققه التفنان في التلويح قال أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد مناهو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا ما لا لاه ليعنيه ضرورة أن الأعراض تشخص بمحالها فتعدد بتعدد المحال أي فهذا التعدد غير معتبر لغة لأن اللغة تنبني على الظاهر فانه يقال للكلام المترجم فيه نظام واحد واحد فان اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة حينئذ بين ما قاله الشارح وقول السكوراني أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وبين اللفظ المنطوق على أسننة العباد الحادث وعلى الأول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لا اختلاف المحال وهي السنة العباد إذا اختلف المحال نبأ في التشخص (قوله) بما ذكر متعلق بحدوا (قوله) ليعتبر أي للتصور ماهيته (قوله) مع ضبط كثرته أي مع ما يحصل بذلك من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها في الاتصاف بما ذكر وهذا إشارة لقائدة ثانية لحده (قوله) عما لا يسمى متعلق بقوله ليعتبر أي ليحصل امتياز مدلول القرآن عما ليس قرأنا بالنسبة لمن عرف الأنزال

مع تجوز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولًا على المجموع حال المقارنة فالقول وجودها في الأعيان لا من حيث كونها جزءًا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثر بل من حيث أنه بوجدشي مقصود في علمه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغير بحسب المفهوم قاله السعد في شرح المقاصد وحاشية العنبد (قوله) لا يقبل الحد أي تعريف الحقيقة المفيد لتشخصه بحيث لا يمكن اشتراك بين كثيرين عقلًا لأن الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم أن الكلية من العوارض العقلية فلا توجد إلا في الماهية العقلية لا الشخص إذ الموجود فيه حصة من الماهية فليس هو عنها حتى يكون هو وبالجمله فالكلام في تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالإشارة كما تقدم (قوله) بالشخص الذي لا يحد أي بوصفه الذي هو التشخص (قوله) لمشاركته له أي في أنه يبلغ بواسطة المشخصات من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسنكات حدًا لا يمكن معه اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بامر مشترك ومختص (قوله) تصوير مفهوم لفظ القرآن قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بأن اشتبه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو بالتعريف يتعين ولا ينبغي أنه يؤيد ما تقدم للدواني

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا المنزل عن محمد الأحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالأعجاز أى أظهار صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضة الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين أناعدظن عبدى الخ وغيره والافتقار على الإعجاز وإن أنزل القرآن لغيره أيضا لأنه المحتاج اليه في التمييز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سور حكاية لآل ما وقع به الإعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلا فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله لتمييز الحقيقة لأن كونه للاعجاز ليس لازما بينا فإنه لا يعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا او عرضيا لأن معرفه السورة تتوقف على معرفته فيدور هذا التمييز كما قال الناصر تمييز في التسمية لافي الحقيقة اه ومعناه ما ذكرنا وبسم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فدل سكته أن تعبيره بالتمييز في التسمية غاية التعسف ويالت شعى من المتعسف فانا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا ما يتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلا يحتاج للاعتراض عليها بل إن ينيه على ما فيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بقول كثيرة وكلام طويل يفضي ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه بيانية لما بحذف المضاف أى من بقية الكلام أو ابتدائية في محل الحال أى ليشتمل عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن أن يسمى الخ) إشارة الى أن المراد اخراج ما ذكر عن التسمية لآعن الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيدوا خذ خرج به امور متعددة والذي أفاده ارباب الحواشي ان قوله المنزل خرج به الاحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا إذ المنزل معناها والمعبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك جوزوا روايتها بالمعنى للعارف بالاساليب الكلام ولأن منها ما هو باجتهاد صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له أن يجتهد وان قوله على محمد خرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الاحاديث غير الربانية) أى التى ليست بحكية عن الله وهى الاحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهار عجز المرسل) أى الذى هو المعنى الحقيقى للاعجاز لغوهو مجاز مرسل علاقته السببية وانما صرف عن مناه الحقيقى لان التنزيل لاظهار الصدق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الاعجاز فى الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاحاديث الربانية) بناء على انه انزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ففى خارجه بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالواظظ والاحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) أى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواظظ والاحكام والتدبر فقد شاركة فيها الاحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سور) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلوى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكوثر) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو السكوثر واجاب سم بان الاعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة السكوثر ولم يقع الاعجاز بخصوصها بل بما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجزور بدل من السكوثر ان قرأ سورة بها التانيث ونعت ايضا ان قرأها الضمير (قوله قدرها) أى فى عدد الآيات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف مادونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله هو صادق بالآية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الآية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الاعجاز يقع بالآيتين وبالآية لكن محله اذا اشتملت على ما به التعجيز لآفى كتم نظر

(قول المصنف ومنه البسملة الخ) مذهب الشافعي رحمه الله انهما القرآن لما ذكره (٢٩٥) الشارح وجزء من الفاتحة لاحاديث

كثيرة مذكورة في التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها في أصح قوليهِ بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فذليل الشارح الذي ذكره ناغيا ثبت أنها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول أنها جزء من كل سورة ويقول من يقول أنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة ففي آية لامائة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وإنما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعي لأنه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف إنما صنع ذلك لأن الكلام في البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر أو الإجماع كافي مختصر ابن الحاجب وغيره التواتر أو الإجماع لا يثبت إلا ذلك المقدار إذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لأن غايته أنه تواتر نقلها كتابة في مصنف ووقع الإجماع من صحابة على أن ما بين الدفتين كلام الله وهو لا يفيد تواتر أنها آية من كل سورة ولا أنها كذلك موضع الإجماع وبما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل أحادا فليتأمل (قول) لذلك لأن العادة تقتضي في

وفائده كما قال دفع ايها العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا  
مانسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشذجة إذا زانيا فارجموه ألبتة قال عمر رضي الله عنه فانافد  
قرأها رواه الشافعي وغيره وللحاجة في التميز إلى إخراج ذلك إذا المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان  
كان من الاحكام وهي لا تدخل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسملة أول كل سورة غير برادة على الصحيح)  
(قوله وفائده) أي فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أي من فوائده ذلك ولا فيها التنصيص على ان القرآن  
اسم للكل دون ابغاضه (قوله كإقال) أي في منع الموانع دفع ايها الخ أي للاحتراز ولا البيان فان القيود  
في التعريف تكون لهذه الامور الثلاثة (قوله أي أبدا) انما زاد ذلك لان مانسخت تلاوته تعبد به فيما  
مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأيد إلا بوفاته صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسمى قرأ نافي حياته لجواز  
نسخه وأجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن في زمانه فان  
التعاريف تعتبر فيها حال من القيت اليه وان لا يبدى بشرط لاستمرار القرآن نية للتبوت لان اصل الثبوت  
حاصل بزلوه (قوله مانسخت تلاوته) أي بعد ان تعبد بها (قوله ولحاجة الخ) متعلق بقوله زاد  
(قوله وإن كان من الاحكام) لان التعبد هو الطلب الذي يتحقق بالايجاب والتدب (قوله وهي لا تدخل  
الحدود) لان الحد لإفادة التصور والحكم على الشيء فرع تصوره فلو توقف تصوره عليه لزم الدور  
و حاصل الجواب ان الحد كما رده تحصيل التصور فقدير اده تميز تصور حاصل ليعلم انه مراد باللفظ  
من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشيء قد يميز بذكر  
حكمه من تصوره بأمر شاركة فيه غير هو والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حمله بما يميزه  
عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود لم يعلم عين القرآن اهز كريا (قوله  
ومنه البسملة) عندنا معاشر الشافعية فهي آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكثرة الكوفة  
وقتها وهو ابن المبارك وخالفهم قرا المدينية والبصرة والشام وفتحا وهو مالك والاوزاعي وقال أحد  
وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشيء وانما قال يقرأه المصلي ويسرها وقال يعلى  
سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم يرد فله يجنبني قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة  
وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرها عظيم وقال الفناري الكبير في تفسير سورة الفاتحة لعل عدم  
اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنية الاختصاص في الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فلا احتياط  
في اخفائها اه قيل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذرة وليست جزءا من سورة انزات للفصل والتبرك  
بالاتمام فلذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الوحي وحبره وخطه في الأئمة بخلاف الاستعاذة  
(قوله على الصحيح) أي من الخلاف بين الأئمة او من الخلاف عندنا لكن بتغايير فان البسملة أول الفاتحة  
قرآن عندنا بخلاف عندنا وهو هي في أوائل بقية السور قرآن قطعا أو حكما لا قطعاً ووجه ان جمهورهم كما  
حكاه الماوردي على الثاني ووجه النووي في شرح المذهب ومعنى الحكم هنا انها حكم القرآن في ان الصلاة  
لا تصح إلا بها أول الفاتحة وان لا يكون قارئاً للسورة بأكملها إلا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنهم ثبتت قرأتها  
بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكما من حيث ان الطواف لا يصح إلا لاجرائه ولم يثبت انه منه بقاطع  
وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعا القول المصنف فيما بعد لا نقل أحاداً  
ولا اقتصار الشارح في الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة والخو يكونها قرأ ناحكاً يندفع  
ما يقال ان القرآن لا يبدى منه التواتر فمن زاد فيه ما ليس منه بكفر ومن أنكر شيئاً منه بكفر مع انه لا تكفير  
في أحد الطرفين ومحصل الجواب ان قرأ نيتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية  
شارحاً انها مكتوبة كذلك الخ) ولولم تكن من القرآن أصلاً في أوائل السور لم تثبت بخط المصنف

مثله بدم الاتفاق فكان لا يكتبها (٢٩٦) بعض أو ينكر على كاتبها قاله العبد (قول الشارح ليست منه في ذلك) أي

لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مباغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهي منه في أثناء النحل إجماعاً وليست منه أول براءة

لا قطعية إذ لم يقدم دليل قطعي على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفي فيه الأحاد إلا أن هذا يشكل بما سيأتى من نفي القرآنية عما نزل أحاداً فالأحسن أن يجاب بأن توصية الصحابة ومباغتهم في تجديد المصحف عماليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية أن نقل التسمية فيه يدل على قرآنيته وقد عارض هذه عادة مثلها وهي أنها في الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلعل عارضة العادتين في كلا الطرفين لم يكفر إحدى الطائفتين الأخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية في حق الأخرى واجاب سم بأنها مستثناة منه لقوة الأدلة الدالة على أنها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر أمكن لا على الجرم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والفراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضاً قول الشارح لأنها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيته لاحتمال الفصل الآتي وأما تعين قراءتها في الفاتحة وبطلان صلاة التالي بتعمد تركها عند نافها فلغني يخص الصلاة (قوله) لأنها مكتوبة به الخ - ليل أقراني من الشكل الأول ذكر الشارح صفراء وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة به أول كل سورة بخط السور في مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قرآن بالبسملة قرآن المالصغرى فبدية واما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لان كتابتها بغير خط المصحف بل بتميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله) في مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضي الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب في جمعه (قوله) ان لا يكتب فيها ليس منه) أي بخط السور فحذف القيد من هذا للدلالة الأولى عليه فلا يراد أسماء السور (قوله) حتى النقط والشكل) بالرفع عطفًا على ما ليس منه وبالجر عطفًا على ما يجوز في ما يتعلق وهو غاية في المبالغة أي انتهت مباغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة أمين والاستعاذة أيضاً مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم ان تراجم السور وكذا النقط والشكل حدث بعد الصحابة وما يدل لنا أيضاً ما روی أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولها بسم الله الرحمن الرحيم (قوله) وقال القاضي هو المكي المذهب فاستدل له بالتقوية مذهبه (قوله) ليست منه في ذلك) أي أول كل سورة غير براءة (قوله) وإنما هي في الفاتحة الخ) مردود به لو كان المقصود من كتابتها في الفاتحة وفي غيرها ما ذكره لما سأغ كتابتها بخط السور لما لغة الصحابة في تجديد القرآن عماء عاده ولكن كتب أول براءة وما ذكر في الخبر لاجحة فيه لمن نفي كونها قرآناً بل قد احتج به من أنبته لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن ظاهراً في نزولها قرآناً فمحتمل يمين الحبل عليه بالقاطع وهو الاجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة في تجديد القرآن عماء عاده كما تقرر اه ذكرها ويقوه ما ذكره الزمخشري في

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما افتتح بها للتبرك وذلك لانه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآناً

لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العبد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها في المحل أي تواتر نقلها كتابة في المصحف وتلاوة على الألسن في ذلك المحل فذلك كاف وأيضاً إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لا نسلم أنها لم يتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال في الإجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) في التفسير الكبير أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن سورة الأنازل وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها في القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول

سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيها لترك بسملة براءة وفيه أنه محتمل أن من يقول بانها سورتان يقول أن البسملة ليست

جزء من القرآن أول برأه فلا تثبت هناك فلا يلزم أن يكون عدم كتابتها للتنبيه على قول من يقول سورة واحدة الا اذا كان من يقول انها سورتان يقول بان البسملة جزء من برأه وكان هذا الموجه يرى ذلك فرد عليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا للصحيح ايضا في برأه

لانه قول صدر من قائله توجيه للفصل وعدم كتابتها لاعلى انه قول له فلم يعتد به الشارح هذا غاية التوجيه هنا والله اعلم بأسرار عبادته فان قلت كل من الفريقين يدعى القطع بمدعاه لكن لم يكفر بعضهم بعضا قلت قوة شبهة كل عنده تمنع تكفيره لدلائلها على انه غير مكابر للحق ولا قاصدا لنكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قطعا قاله ابن الحاجب (قول المصنف لا ما نقل أحادا) قد عرفت ان البسملة متواترة فصح التقابل واندفع ما في الحاشية وعلم من قوله لا ما نقل أحادا أن القرآن كله متواتر وانما احتاج للنص على تواتر الفرائد لانها كما نقله الامام السيوطي في الاقتان عن الزكشي غير القرآن وعبارته قال الزكشي في البرهان

لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق ( لا ما نقل أحادا ) قرأنا كما يماثلنا في قراءة السارق والسارقة فاقطعوا ايمانها فانه ليس من القرآن ( على الاصح ) لان القرآن لا عاجزه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة نقله وبكفي التواتر فيه (و) القراءات السبع كشافة عن ابن عباس رضى الله عنهما من تركها أى البسملة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله ( قوله ومنه ) اى من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتقاد (قوله وقال ابن عباس) الخ دليل لقوله للفصل وقد علمت ما فيه (قوله لا يعرف النخ) فهذا يدل على انه أنى بها الفصل وهذا محتمل لسكونها مما بعدها ولعدمه (قوله) وليست منه أول برأه المناسب ولم توجد لايام عبارته انها وجدت أول برأه لكن ليست منها مع انها لم توجد قال سم ولم يقل اجماعا لعله لتردده فيه ولا فاقته نقل النووي في المجموع الاجماع عليه ولا يخفى ان نسبة الشارح للتردد في مثله بما يقدر في سعة اطلاعه والعجب انه كثيرا ما ينسب لسعة الاطلاع في مواضع يخالف فيها الجهم الغفير مع نسبة التردد اليه فيها هو غير خاف على غيره فضلا عنه فالاحسن الجواب بانه سكت عن ذكر الاجماع لظهوره ولا غناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق) عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذي تضمنت الامر به (قوله لا ما نقل أحادا) اى غير البسملة بناء على انها نقلت أحادا ليصح العطف بلا فان شرطه ان لا يصدق احد متعاطفيا على الاخر قاله سم وفيه ما قد علمت (قوله تتوفر الدواعي) أى تكثر وضمنه معنى تجمع فعداء بعلى (قوله وتواترا) فلو كان ما نقل أحادا قرأنا لتواتر نقله (قوله) وبكفي التواتر فيه اى العصر الاول ويلزم عليه ان يكون قرأنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة اليه لا لقطع تواتره والكلام في القرآن المستمرة قرآنيته في جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر في المنقول قرآن وسيأتي ما فيه عند قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ (قوله والقراءات السبع) الخ هذا الحكم يجمع عليه بين اهل السنة لإلزام شذم الحنفية كصاحب البديع فانه ذهب إلى انها مشهورة وذهب المعتزلة إلى انها أحاد غير متواترة والمراد في التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتأويلها كنافع مثلا بل منها ما هو أحاد ومنها ما هو متواتر وليس المراد في التواتر من اصله ولا لزوم نفى التواتر عن القرآن كله والاجماع خلافة وهما بحثان الاول ان الاسانيد إلى الأئمة السبعة واسانيدهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم على ما في كتب القراء أحادا لا تبلغ عدد التواتر فن اين جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم وانما نسبت القراءة إلى الأئمة ومن ذكر في اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديقهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يلبسها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من اهل كل بلد براءة امامهم الجهم الغفير عن مثلم وكذلك دائما مع تلقى الأئمة لقراءة كل منهم بالقبول الثاني ان من القواعد انه لا تعارض بين قاطعين فلو كانت القراءة السبع متواترة لما نعارضت مع انه وقع فيها ذلك

( ٣٨ - عطار - اول ) القرآن والقراءات حقيقتان متبايزتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والاعجاز والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كفيها من تخفيف وتشديد وغيرهما انتهى

(قول المصنف قيل فيما ليس من قبيل ( ٢٩٨ ) الاداء) أى سواء اتفقت الطرق على نسبته لقائله أو نفاه بعضها عنه فهذا القول

المعروفة للقراء السبعة أبى عمرو ونافع وابن كثير وعاصم وحزة والكسائى (مثنوارة) من النبي صلى الله عليه وسلم النبا أى نقلها عنه جمع ينتفع عادة توأطوه على الكذب للعلم ولم ( قيل ) يعنى قال ابن الحاجب ( فيما ليس من قبيل الاداء ) أى فاف هو من قبيله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمثنوارة وذلك ( كالد ) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين (١) فى نحو جاء وما أنزل وواو فى نحو السوء وقالوا أنؤمن ويأمن فى نحو جىء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء ( والامالة ) التى هى خلاف الأصل من الفتح محضة أو بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة ( وتخفيف الهزلة ) الذى هو خلاف الأصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبتدأ نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أنينكم واسقاطا نحو جاء أجاهم ( قال أبو شامة والالفاظ المختلفة فيها بين القراء ) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قلناه والمصنف

وجوابه انا تمنع التعارض لان من قرأ بأحدى القراءتين لا ينكر الاخرى ولا يتأنى التدارض لالونى قرواة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفى غيرهما بارباب المذاهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن ال للعهد الذهني (قوله ينتفع عادة) أى يحل العقل بحسب العادة توافقه على الكذب كان التوافق قصداً أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمثنوارة) لان الهيئة لا يمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكوراني ان كلام ابن الحاجب لا وجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان بلد ونحو غير مثنوارة لزم أن القرآن غير مثنوارة مردود بان المثنوارة أصل المدود الذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره ما يتحقق للفظ بدونه وهو ما زبدى المدك اشارة لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الأصل) وأما أصل الامالة فتواتر (قوله من الفتح) بيان للأصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالد (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ما تقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر فى كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والياما للبابسة (قوله على أقل التشديد) الذى هو مثنوارة (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهمافيه فقد قال ابن الجزرى فى أول النشر لانعلم احداً تقدم ابن الحاجب فى ذلك وقد نص آئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالفاضى أبى بكرى فى كتابه الانتصار وغيره (قوله ووافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ما ليس من قبيل الاداء فانه يقتضى نفى تواتر كل ما هو من قبل الاداء مع ان بعضه مترار عند المصنف اما جزمنا و ترددا (قوله الاول) هو المدود الثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الالفاظ المختلفة فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يعنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه (١) قوله قدر الفين أى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الالف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

شامل لقول أبى شامة الآتى فى الشرح ( قول الشارح بان كان هيئة) خرج ما كان لفظا كالف مالكة لانه لفظ قرأ فى فهو مثنوارة ( قول الشارح يتحقق بدونها ) خرج اصل المدود ومثنوارة (قوله لم يقل به كل من القراء ) أى لم يقرأ به ولا فهو مثنوارة لا ينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب فى الزائد على الاصل كما أن كلام غيره فيه ايضا ( قوله أمر لا يضبطه السماع) بخلاف أصل المد فانه مضبوط بحركتين فتى نقل لا اشتباه فيه فان غابته أن يحمل على أصله ان لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف ما بين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم ما فى قوله الآتى اى يكون القرب من الكسرة مساويا ( قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الاصل المثنوارة هو الفتح وما خرج عنه فاما قريب منه وهو ما بين بين او من الكسرة وهو المحضة تدبر

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور ه الأولى أنك قد عرفت أن (٢٩٩) كلام ابن الحاجب شامل للتفق على

نسبته لقارنوه واختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ما قال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحينئذ لا حاجة لنقل كلام أبي شامة الثاني أن كلام أبي شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نقيت نسبته لمن نسب اليه في بعض الطرق الثالث أن كلام أبي شامة عام لما كان من طريق الاداء ولما لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من

طريق الاداء إلا أن الحق ما صنعه المصنف في هذا والالزام أن يقول أبو شامة بأن بعض ألفاظ القرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول أبي شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضي أن أبو شامة شاركه فيها وزاد عليه بهذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا لعطف فتأمل ( قول المصنف ولا يجوز القراءة بالشاذ ) أى مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لا يجوز ما مع عدم ذلك فلا يمتنع ( قول الشارح فدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ

واقف على عدم تواتر الأولى وتزدني توأرت الثاني وجزم بتوأرت الثالث بأنواعه السابقة وقال في الرابع أنه متواتر فيما يظهر ومقصود مما نقله عن أبي شامة المتناول بظاهر ما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أبي شامة لم يرد جميع الالفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات التسع متواترة تقول به فيما انفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نقيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيا كتب المغاربة والمشاركة فيهنما تابيان في مواضع كثيرة والحاصل أنا لانلزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أى بل منهما المتواتر وهو ما انفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم (ولا يجوز القراءة بالشاذ) أى ما نقل قرآنا أحاد إلا في الصلاة ولا خارجا بناء على الأصح المتقدم أنه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارنوه عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه (والصحيح أنه ما رواه العشرة) أى السبعة السابقة وقراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف فبذلك الثلاثة يجوز القراءة بها (وفاقا للبخوي والشيخ الامام) والدالمصنف لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية

توطئة لقوله على أنه الخ (قوله المتناول بظاهره) ولا فقد قال فيما تقدم يعني غير ما تقدم (قوله على أن الخ) استدراك على نقل المصنف عن أبي شامة ما تقدم بأن فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضي أنه أراد جميع الالفاظ التي انفقت الطرق على نقلها عن القراء والتي اختلفت وهو قائل بالثاني فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الاداء مع أن كلامه بظاهره شامل له ولغيره (قوله في كتابه المرشد) هو المرشد اختصره شيخ الاسلام في الوقف أو البدء (قوله فيما انفقت) وان اختلفت فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمل (قوله دون ما اختلفت فيه) كان نقله بعضهم عن قارئه ونفاه بعضهم عنه (قوله في بعض الطرق) هم رواية الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلا (قوله والحاصل الخ) من كلام أبي شامة وآخره قوله بين القراء (قوله بالمعنى السابق) بأن نقيت نسبته اليهم (قوله وهذا) أى ما اختلفت فيه الطرق (قوله يتناول ما ليس الخ) أى والمصنف خصه بما هو من قبيل الاداء فقد خصص في وضع التعميم وعمم في موضع التخصيص (قوله ولا يجوز القراءة بالشاذ) أى يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته كذلك ما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للنسج منه إلا أن خلطه بالقرآن وقراءهما معا على مساق يدل على قرآنيته الجميع (قوله أى ما نقل قرآنا أحادا) هذا يقتضي أن مناط الجواز التواتر فانه لا فرق في المقول أحادا بين أن يكون صحيح السند أو وجه مستقيم في العربية الخ وبين أن لا يكون كذلك وعلى هذا فكأن الاتفاق بالشارح أن يقول في ما سبق في هذه الثلاثة يجوز القراءة بها لانتها متواترة يدل قوله لأنها لا تخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث في منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها في غاية السقوط اه فقد خط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء في القراءة الشاذة افاده السكالك ونسب إلى الاعتذار عن الشارح (قوله ان غير المعنى) أى إن زاد حرقا أو نقصه كافي الروضة واصلها وغيرهما قال شيخ الاسلام وقد سمع الزيادة بتغيير المعنى قال وإلا فمجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت (قوله عالما) أى بالحكم (قوله لأنها لا تخالف رسم الخ) المراد به التعريف وهذا الإشارة لضابط للقول في القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهي معتمدة يجوز أن يقرأ بها سواء كانت متواترة ام لا وكل قراءة اختلف فيها واحد منها فهي شاذة كما قال ابن الجزرى

والشذوذ كذلك ( قول المصنف ) والصحيح انه ما رواه العشرة فالعشرة متواترة عند المصنف وقد صرح بتواتره في منع الموانع وقال ان القول بعدم تواتره في غاية السقوط ( قول الشارح لانها لا تخالف رسم السبع )

أي تعريف السبع أو طريقة يعني مع توأرتها (٣٠٠) عند المصنف وإنما لم يذكر مع أن الاجازة عند المصنف مبنية عليه كما تقدم

و موافقة خط المصنف الامام ولا يضر في العزو إلى البغوي عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراءات التسعة إذ له في كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فيجعل قراءته تحصى (وقيل) الشاذ (ما رواه السبعة) فتكون الثلاثة منه لا يجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوي الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلافه كما تقدم (اما اجراؤه بحري) الاخبار (الاحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث ما يختل ركن اثبت هـ شذوذه لو انه في السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوي فانهم قسموا القراءات إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيفة وهي ما اجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النووي فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلا يجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة وهذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذي هو المجازة لم شذوذ قراءه ان عامرو وكذلك زين الكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا جوارلو بكتلف شذوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اهـ قال سموي يمكن ان يحجب باختيار الاول لكن لما يتوقف على ذلك فيما لم يواتر أما ما تواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اهـ وفي الكشف واما قراءه ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برغم القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل إلى الشركاء الفصل بينهما بغير الظرف فشاذا قال والذي حمله على ذلك انه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوب بالياء ولو جاز الاجراء الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاءهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اهـ وهذا من جملة سقطاته فان القراءة ستة متبعة لا بطريق الرأي والقياس وقد ذكر هنا كلاما رأينا تركه خيرا من ذكره ساعده الله تعالى (قوله) وهو موافقة خط اولو من بعض الطرق (قوله المصنف الامام) هو مصنف عثمان رضي الله عنه لانه امام المصاحف وقوتها (قوله ولا يضر الخ) جواب عن اعتراض الزركشي ان الموجودات تفسير البغوي ذكر أي جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ما خذ الجواب كلام المصنف في منع الموانع (قوله) في كل حرف) المراد به الكلمة التي فيها القراءة (قوله فيجعل قراءه تحصى) فغطر المصنف إلى ذلك والبغوي لم يذكره نظرا إلى انها لا تخرج عن قراءة غيره فلم يجعل قراءه مستقلة (قوله ما رواه السبعة) أي ما انفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اماما وافق فيه غيره واحد قطعنا من السبعة فتواتر (قوله فتكون الثلاثة منه) أي من الشاذ وظاهر كلام الرافعي اعتياده لكن ائمة القراء على انكاره شاذ انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اهـ كمال (قوله) وان حكى البغوي الاتفاق أي فانه بحسب ما وصل إليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ما رواه السبعة (قوله بحري) بالضم لانه من الراعي ثم لما كانت هذه العبارة تقتضي انه ليس آحادا وإنما جرى مجراهم اعم انه آحادين والشارح المراد بقوله الاخبار الحوقرية هذا مخدوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفه المنقول وفي الغالب يكون خبرا (قوله) فهو الصحيح) أي لو قلنا الشاذ ما رواه السبعة فغير الصحيح السابق والاحسان الضعيف في قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله) ولا يلزم من انتفاء الخ) نظر فيه الكوراني يمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدل لهم بان الشافعي اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عندهم ولهذا لم يوجب التابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اهـ وردده سم بان الغرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو مرفوع قطعنا فكيف يصح مع ذلك تحريره كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع إذ

لانه لم ينقل عن البغوي والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهي طريقة للفقهاء وبعض الاصوليين في ضبط ما ليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فعلم ان موافقة المصنف لها إنما هي في تجويز القراءة دون تعليله ولذلك قال الشارح فذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هي في التجويز فتأمل (قوله المصنف اما اجراؤه بحري الاخبار الخ) سيأتي ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العبد لا حاجة إلى العدالة حيث كان المدار على القرائن (قول الشارح) ولا يلزم من انتفاء خصوص قرائته الخ) أي لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعي بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما سيأتي اشتراط ذلك في اخبار الآحاد فما بقي الاحتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وخبر يائنا لشيء فظنه الناقل قرأنا فاذ بطل كونه قرأنا تعين ان يكون خبرا



( قول الشارح انتفاء عموم خبريته ) أى خبريته اللازمة له كإلزامها لازمة للقرآن أيضا ( ٣٠١ ) اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول

عن النبي صلى الله عليه وسلم  
( قول الشارح ولم تثبت  
قرآنيته ) قال السعد فيه  
أن عدم ثبوت قرآنيته  
لا يقتضى عدم ثوب خبريته  
لجواز أن يكون خبرا لمن نقل

خبرا وإذا تأملت فيما  
حررناه التأمل الصادق  
عرفت اندفاع جميع  
الشكوك التى عرضت فى  
هذا المقام الناظرين  
( قوله ما معنى له أصلا )  
أى فيكون كلاما منتظما  
لا للإفادة بل للاستبلاء  
فلا معنى له حقيقة ولا  
تأويل قاله السعدى حاشية  
العصدي أى لأن القرآن  
إنما نزل بيانا وهدى ولو  
كان له معنى غير بين لم  
يكن بيانا وهدى كذا فى  
بعض التفسيرات وقد يؤيد  
ما قاله ما قبل ان المشركين  
كانوا لا يستمعون للقرآن  
وقالوا لا تسمعوا لهذا

القرآن فانزل الله هذه الفوائج  
ليتأملوا هل يأتى بعدها  
ما يبينها فإذا تأملوا فيه عرفوا  
العمارة فأمنوا وهذه فائدة  
أى فائدة والحق أن الله تعالى  
عن ذلك اذ خوله عن المعنى  
محل بالبلاغة والفصاحة  
الذين هما وجه الإعجاز  
والبيان والهدى ثابتان له  
وإن لم تفهم هذه الفوائج  
اذ البيان والهدى بالكل

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه إنما نقل قرآنوا لم تثبت  
قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع بين السارق بقراءة ما بينهما وما لم يوجبوا التتابع  
فى صوم كفارة العين الذى هو احد قولى الشافعى بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدارقطنى  
استناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات ( ولا  
يجوز ورود ما لا معنى له

القرآنية ما لا مدخل للرأى فيها فثل ذلك انما يحيل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدلل بمجرد  
كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها فى حكمه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه وأما قوله وإنما  
لم يوجب التسامع الخ فقد دفعه الشارح وبقي هناحت وهو أنه سأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع  
بكذا به المنقول أحادا اذا كان ماثورا للدواعى على نقله تو اترا وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطع بكذا به  
لانه نقل أحادا تو اترا للدواعى على نقله تو اترا رفع القطع بكذا به كيف يصح اجراؤه بمجرى الاخبار الأحاد  
فى الاحتجاج به وكيف يجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية ومرافقة خط  
المصحف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم ما ذكر القطع بكذا به من حيث القرآنية  
لا مطلقا بخلاف الاخبار الأحاد اذا كانت ماثورا للدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس  
لها جهتان حتى تسقط احدهما ويبقى الاخرى واما بان تو اترا للدواعى على نقله تو اترا انما يقتضى نقله  
تواترا فى الجملة وعدالة ناقله يقتضى انه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذا به الحاصل ن محل  
القطع بكذا به ما لم يحتمل انه كان متواترا فى العصر الاول احتماله منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته  
وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتأمل افاده سم  
( قوله انتفاء عموم خبريته ) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ( قوله والثانى ) أى مقابل  
الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر الفقىرى وابن السمعاني  
وغيرهما وقال النووى فى شرح مسلم انه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها إلا على انها قرآن والقرآن  
لا يثبت بالاتواتر واذا لم يثبت قرآن لم يثبت خبرا اه كمال ( قوله لانه انما نقل قرآنا ) أى لا على انه خبر  
حتى لا يلزم من نقي القرآنية نقي الخبرية ( قوله ولم يثبت ) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا  
تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية ( قوله كانه لما صحح الدارقطنى ) انما اتى  
بالكافية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم ( قوله فسقط ) أى نسخت تلاوة وحكما لانها سقطت  
دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه ( قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له ) أى ولا يجوز القول بذلك  
لان الورود وعدمه ليس فى قدر تناو قد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهمل وهى أولى  
وان استلزمها كلام المصنف بجهة عموم فان ورود ما لا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطا با أو غيره  
ثم لا يتخلل امانا ان يراد بالمهمل اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا وما لا يمكن فهمه لا سبيل الى الاول فان أحدا  
من يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة  
المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخيل بالفصاحة فيه يخرج عنها فكيف بالمهمل وأيضا لو تلفظ  
واحد من أنقى خطابه بمهمل نسب الى هذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وأيضا لو فرض وقوعه فى  
القرآن لزم إلزام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصافق البلغاء وأعظم الفصحاء الذين هم مقدمة  
الكلام وحاك كبره وقد تقاطات رؤسهم عند معامه ولم يجدوا فيه مغمزا من جهة البلاغة والفصاحة  
فلو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا الى المبادرة بالظن فيه وأيضا التمثيل المورد بفوائج السوربأى  
ان المراد به ذلك والله درالكورانى والزر كشى حيث قال ان احدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له وقال

لان لهذه الفوائج دخلا فى الإعجاز وما قيل فى التأييد موجود مع كونه له معنى لا نفهمه

في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لو جرد فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالنفيس على الكتاب وأجيب بأن الحروف أسماء للسور

الأمدي وكفى به حجة لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لمعني له أصلا ولا إلى الثاني فإنه واقع اتفاقا كما في فوائح السور والآيات المتشابهات لا يقال أن الكلام في الجواز العقلي ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فإنه نقص والنقص في حقه سبحانه محال على ان النزاع انجر آخر إلى الوقوع بالفعل بدل لذلك قول الشارح قالوا لوجوده الخ وقد يقال باختیار الثاني وان المعنى بالمهمل ما لا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوي في مناهجه ان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهمله وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقت فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل نقله الخجندی ومعلوم أن فوائح السور والآيات المتشابهات وان فهم لها معنى صحيح إلا أنه غير مقطوع بأنه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا في القوايح ان الله اعلم براده ولما رأى الحشوية ان مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله تعالى المعنى عنه أصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى انه غير موضوع بل بمعنى ما ذكرناه اذ ما في وسعي من توجيه هذا الكلام الذي اضطربت فيه الافهام ولم ازل احد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ان قاسم رحمه الله تعالى بعد ان سحب ذيل القول واكثر النقول واركتب التاويلات انفصل على ان لا طائل من نظره بل في هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى ان ترجمة المسئلة بلا مخاطب الله بمهمل وبهل يجوز ان يكلم الله بشيء ولا يبنى به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيدان محل الخلاف الكتاب العزيز ودون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهاني في شرحه لا اعلم احداث كذا ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء اه ويؤيدان وقوع مثله في السنة ليس بابعد من امور جرت في حقه صلى الله عليه وسلم غير قاذحة في العصمة وحيدة فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أي كاسماها فان الموجود هو الاسماء فان في الكشف الالفاظ التي يتجهى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركتب الكلم فقوله ضاد اسم مسمى بهضه من ضرب إذا تهجيتهم وقد رويت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاسماها وهي حروف وجدان والاسامي عدد حروفها مرت إلى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يعقلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فانهم استعاروا الهزمية مكان مسميها لانه لا يكون إلا ساكنا وهي اسماء معربة وانما سكنت سكونا زيدا وعمر وغيرهما من الاسماء حيث لا يسماها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه الدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحذى بها حذ وكيف وأين وهؤلاء ولم نقل صادقات في مجموعها بين ساكنين اه واورد الناصر ان في التمثيل بها لما المعنى له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه اقول هذا اليراد لا معنى له فإنه ليس الكلام في المعاني التي وضعت لها اذ لا يرتاب احد في ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعاني المرادة منها ولذلك اختلفت في بيانها المفسرون فقل له اذ المراد منها الخ غير مستقيم بل هي دالة عليها ولكنها غير مرادة منها وفرق بين ما دل عليه القبط بين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له اليراد واعتذر عن الشارح بأنه ناقل لعبارة الحشوية في تمجيد اجاب بالاسميس له بالمقام (قوله وفي السنة بالنفيس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

( قول الشارح وأجيب )  
بان الحروف الخ لهم أن  
هذا احتمال لا مرجح له على  
غيره ( قوله وفي التمثيل بها  
الخ ) فيه أن المراد بالمعنى  
ما هو المراد منها لا المعنى  
الموضوعة له إذ لا يرتاب  
فيه أحد وحينئذ لا حاجة  
لجواب سم

كطهويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقة امامه ردا وقولا إلى حشى الحاققة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور يلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لأن الاسم جزء للمسمى والجزء لا يغير كله ولا يغير جميع أجزائه ولو كان الاسم متحدا مع المسمى باطل لأن الشئ لا يكون علامة موضوع لنفسه وأيضاً يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث أن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة والحال أن الجزء متقدم فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع منبأه وهى المقدمة القائلة أن الجزء لا يغير الكل بل يغيره كما بين في محله ولئن سلمنا قلنا المسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وعن الثاني بأن الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً فلا دور (قائدة) قال ابن القيم في بدائع الفوائد الم مشتعل على الهمة من اول الخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتدادا على اللسان والميم من اخر الحروف خرجا وهى الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدأ والمعاد وعلى الوسط من التشريع والامور والنواهي فتمامها أو مل الحروف المفردة فانها سورة مبنية عليها ونحو ذلك ذكر فيها الخلق وتكرير القول ومراجعتهم والقرب وتلقى الملك والقرين واللقاء في جهم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجبرها وعلوها وانفتاحها وح ذكر فيها الخصومات مع النبي ﷺ والاختصاص عند ادو عليه السلام فاذا تأملت علمت أنه يليق بكل سورة ما بدت به وهو من الاسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعها كأنه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لا موضوع له قلنا لانسلم أنه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضعه اللفظ غير أن الراس ههنا مستعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعا للرأس الحقيقي وههنا استعمل في امر وهى كاتيب الاغوال وأظفار الميتة فهو مجاز لا مهمل (قولا) ردوا هؤلاء (الخ) لأن الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا حشوية يفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشوا لانهم جوزوا وقوعه في القرآن بالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح أن الفتح غلط (قوله لا بدليل) في المنهاج وشرحه لا يعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان أى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه أن المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالخصص يفيد ذلك ايضا فسقط ما فى سم أنه إن أراد دليلا قرآنيابان يوجد في القرآن ما يعين المراد بما أريد به غير ظاهره نهلم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثير اما بين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآن فيورد عليه أن دليل المرجعة على معتقدهم أن المعصية لا تنزع مع الايمان هو دليلهم على أن المراد بالآيات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل ه فان قيل تختار الشق الثاني من التردد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا إن ارد اعتبار ما هو محتمل بحسب نفس الامر فهذا يلزم تحققة لغير المرجعة ايضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فمما يتحقق في حقهم قطعا لظهور أن ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له اه فان الشق الثاني من التردد باطل إذ هو مبنى على زعم أن المراد دليل من الخطاب ولا يتوهم أحد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتى قبلها متعلقتان بالخطاب ومحصلهما هل يجوز عقلا أن يخاطب الرب بمهمل او بلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية

(١) أى الحشوية على جواز وقوعه مالا معنى له فى الكتاب وقوله ايضا أى كما استدلو بالحروف المقطعة أوائل السور اه كاتبه

(قول المصنف لا بدليل)

أى شئ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب بأن يكون مشتملا على وجه الدلالة وما تمسك به المرجعة في دعواهم ليس كذلك فاهم قالوا إن اللاتى بالكرم تخصيص آيات الوعيد بالكافر وهذا كما ترى خال عن وجه الدلالة فما قيل انهم لم يدعوا ذلك إلا بدليل ولو عقلى والناسب لذلك الدليل الذى استدلو به هو الله سبحانه بناء على زعمهم دلالتهم ولو فاسدافى نفس الامر فلم يخالفوا ما فى المتن ليس بشئ وبعض الناظرين لم يعرف وجه هذا

القول فقال ما قال

يبين المراد كافى العام المخصوص بمتأخر (خلافا للرجعة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترميم فقط بناء على معتدهم أن المعصية لا تنضم مع الايمان وسموا رجعة لارجاعهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجلد) في الكتاب والسنة بناء على الاصح الاق من وقوعهم فيها (غير مبين) أى على احواله بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبا في كتبهم وليت شعري كيف خفى على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أى نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم لإلانه بقى الاشكال في الشق الاول فيجواب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب وأما التخصيص بالعقل فإنه لظهوره كان معنيين نصب القرينة ومثله واقع في كلام العلماء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفي القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كبير معتمد فيه على فهم المخاطبين بأساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) أى ولو بحسب الظهور فان الأدلة المينة لا يلزم ان قيد المراد قطعاً وينبغي ان يراد بالادلة ما يشتمل العقل لانه صارف للتشابه عن ظاهره كان المراد به أعم ما بين المراد من الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبي السلف والخلف في التشابه (قوله بمتأخر) اقتصار على ما هو الشأن الغالب ولا كذلك إذا تقدم وأقارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجار بردي في شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب في الاحسان والشفقة والترهيب من الملامى والظلم لا يختل نظام العالم وليس المراد التواب والعقاب فهم منه أن الارجاء وقع في آيات الوعد والوعيد لا الوعد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتأخيرهم اياها) أى الايات عن اعتبار معناها الصارف عن ظاهرها ويحمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجعة بالمعنى أخر أربابهم بغير يعطون الارجاء بقولهم المذكور فعلى هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كقصة فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قله في الصحاح ولا يخفى انه يلزم على ما ذكره ارتقاء الوثوق بتجربة تعالى إذ لا كلام إلا ولا يحتمل خلاف ظاهره (قوله وفي بقاء المجلد) قال في البرهان فان قيل قد بقي في كتاب الله تعالى بحمله قلنا اضطرب العلماء فيه فنع مانعور هذا واستروحو إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لو ساغ اشتغال القرآن على بجمات لطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قاتلون لا يمتنع اشتغال القرآن على بجمات لا يعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ما ثبت التكليف العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر إلى تكليف الخيال وما لا يتعلق باحكام التكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه واستنثار الله تعالى اسريره وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اه (قوله على اجماله) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمان الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء المجلد غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عديم فلا بد من تأويله بوجودى كذا ذكره الشارح اه اقول محصل ما ذكره ان البقاء معنى وجودى لكونه عبارة عن وجود الشيء في الزمان الثاني على ما هو التحقيق وغير مبين حال من المجلد العامل فيه البقاء والحال قيد في عامها وهو عديم لكونه البنى مأخوذاً في مفهومه وأنت خير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتبارى ولئن سلمنا انه وجودى نقول لا مانع من تقييد الوجودى بالعدمى فهذه الحال في معنى الالام المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التحويل ولا لما سلمه سم من التطويل (قوله أحدها لا) أى مطلقا كلفنا بمرهته أو لا كلفه في الاول واليدى الثاني وأورد عليه التشابه فانه يحمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين الراسخين في العلم (قوله لان الله تعالى أكمل الدين الخ) فيه أن الدليل لا يطابق المدعى لصدق هذا

لقول اليوم أكلت لكم دينكم ثانياً نعم قال تعالى في مثابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله  
لذا وقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبوت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما  
(ثالثاً الأصح لا يثبت) المجلد (المكلف بمعرفته) غير مبنٍ للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا  
يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له والآية المستدل بها تفيد أن الإكمال في ذلك اليوم حصل ووقت  
نزولها سابق على الواقع وقد بينت أحكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بان المراد بآمال الدين في ذلك  
اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الأصول بدل لذلك قول القاضي في التفسير  
اليوم أكلت لكم دينكم بالنص والظاهر على الأديان كلها وبالترخيص على قواعد العقائد والتوقيف على  
أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (قوله إذا وقف هنا) أى على لفظ الجلالة فيكون والرائخون مستأنفاً  
ووجه بأنه لو لم يوقف عليه لكان والرائخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون أمنا حالاً أى قائلين  
ذلك ثم لا جازئ أن يكون حالاً من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائل ذلك أيضاً وهو باطل وإحالة من  
المعطوف ولا يصح لخالفته قاعدة العريضة وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا يس كقول  
تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب بنافلة أى حالة كونه يعقوب بنافلة لظهور أن النافلة أى ولد لولد إبراهيم  
عليهم السلام إنما هو يعقوب دون إسحق قال الحنبدى والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس  
ويؤكد قراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله وما فى مصحف ابنى ويقول الراسخون فى العلم وهو  
المروى عن طائوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها من روى عنهم أن أموا بالمشابهة  
ولم يعلموا تأويله وماروى عن عمر بن عبد العزيز انتهى عليهم إلى أن قالوا أمنا به (قوله كما عليه جمهور  
العلماء) والمقابل يقول أن الراسخين يعلمونه أيضاً بناء على عطف الراسخين على لفظ الجلالة والذي  
اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وأزماناً من غير واسطة أصلاً فلا ينفيه علم بعض  
الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى وللمخالف أن يقول لا حاجة إلى  
ذلك التأويل ولا يلزم اللغو والعش على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للفهم  
بل للتنبيه على اختصاص بعض الأسرار بعلمه تعالى على أن فيه فائدة وهى الثواب فى تلاوته وابتلاء  
الرائخين بمنعهم عن التفكير فيما يؤصلهم إلى مبالغهم من العلم كما تنبئ الجملة بتحصيلة ولكل وجهة  
(قوله إعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه أن نفي القائل بالفرق لا يقتضى ثبوت القائل بالنسوى  
وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسامح احتمال  
الوقوع فى الكتاب (قوله حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند  
المصنف كما تقدم وهذا منه لأن كلامه معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع استقاء التبيين ومن  
الآتيان به مستحيل عادة وهو مقدور فى الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتحريك الغافل  
إذ المكلف هنا ليس بغافل لأنه يدرك ولا يقدر وذلك لا يدرك هذا يحصل ما فى سمر وأقول لا ورود  
لهذا السؤال أصلاً لأن المصنف يصدد نقل الأقوال فالصحيح لغيره ولا يراد السؤال إلا لو كان هو  
المصحح وليس فى كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية ولا يحققون على  
المنع وقد تقدم فيما نقناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قال والمختار عندنا الخوذة كالتفصيل الذى  
قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالمحال كما تقدم نقله عنه (قوله على أن  
صواب العبارة) استدراك على ما يثوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عر به أحسن فإن  
المراد ما كلف بمعرفته سواء كان يعمل به أو يعلم بخلاف التعبير بالعمل فإنه قاصر فإن أراد به ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت  
فى الكتاب ثبت فى السنة)  
هذا إنما يفيد الجواز  
والمدعى الوقوع (قول  
الشارح حذراً من  
التكليف بما لا يطاق) وهو  
غير جائز عند قائل هذا  
القول ولا دخل للمصنف  
فيه فإن كان هو الأصح  
عنده فله أن يحرى (قوله بل  
مما شرط) مراده بالسبب  
ما يتوقف عليه (قوله  
لكنه قاصر) فيه أنا  
لا نقطع النظر عما قبل  
العلاوة فتأمل

كفى البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف لإدوقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازي وغيره (ان الادلة النقلية قد تنفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره) من المشاهدة كفى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علوا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن البينة تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تنفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها (المطروق والمفهوم) اى هذا مبجها (المنطوق ما) اى معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلي كان مساويا للعبارة المصنف (قوله كفى البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارته سابقا (قوله والحق) اى من ثلاثة اقوال ثانيها ان الادلة النقلية تنفيد اليقين مطلقا وثالثها لا تنفيده مطلقا كما أشار اليه بقوله فاندفع توجيه من اطلق انها لا تنفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اى لان فادتها لتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحوها وهذه الثلاثة إنما ثبت بالاحاد لان مرجمها الى أشعار العرب التي يروونها عنهم الاحاد كالاصحى والخليل وسبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعاني يتوقف على علم نقل الالفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجازو والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات وبعضها لا يحصل العلم بالامر من مع حصوله لا بدق إعادة النقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي المحوج الى تأويل النقل لكونه أصلا له في الحكم لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دالة تنفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أن لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبت بالاحاد كالايجزى على من له تأمل ولا نسلم ايضا إعادة النقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازانى في شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لاعلى العلم بعدمه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يختار المعارض بالبال اثباتا ونفيًا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اه زكريا (قوله بانضمام تواتر) اى في حق غير الصحابة بقوله اى غيره اى في حق الصحابة كمواطبته <sup>عليه السلام</sup> عليها حال الصحة والمرض وحته عليها حيث شديدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن البينة تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لأنفسها قوله كفى ادلة اى كفاية اليقين في ادلة (قوله علوا معانيها المرادة بالقرائن) اى مع عدم المعارض العقلي لصديق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الاتي (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من اطلق لان المتدفع اطلاق التوجيه لانفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اى فيؤدى الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر ومشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد السيد اه وقد علمت اندفاعه بما سبق (قوله اى هذا مبجها) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبجها المنطوق والمفهوم فحذف مبتدأ ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) اى المنطوق به واطلاقة على المعنى حقيقة اصطلاحية ولا فالمعنى لا ينطبق به وانما ينطبق باللفظ (قوله ما اى معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدرية كالعلم لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعنصر حمله الله تعالى جعلها مصدرية ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) اى بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواتر أن الصحابة رضى الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره اى بالنسبة للصحابة رضى الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم قول المصنف ما دل عليه اللفظ

في محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساماً للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً للذكور والمفهوم دلالة على معنى لا في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة الى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالة على ما لم يوضع له بل يدل عليه بالاتزام وهو دلالة الاقتضاء والايما والاشارة فدلالة لا تقتل لها أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا اتصل على ان أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الأمدى يعدد كرا الاقتضاء وغيره من هذه الأنواع التي جعلها ابن الحاجب أقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمره في دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى قال العلامة التفتازاني جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يجوز إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من صريحة في كونها من أقسام المدلول كما في كلام الأمدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم في ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد بما هو ذات لاحكم مع نصريح امام الحرمين وغيره بان النص والظاهر من أقسام المنطوق ولا خفاء في أن نحو زيد

في محل انطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كغيره بتحريم التأنيف لى الوالد الدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفتازاني في حاشية الشرح العصبى انه عرج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من أقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى ما يشمل الذات لقوله فيما يأتي كزيد الخ وسياً في ما يتعلق به (قوله في محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ ومحل هو اللفظ أى معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقراً في محل النطق أى التلفظ باسمه كالتأنيف وكالنساء في تمكث احداهن الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكوراً أو يسمى منطوقاً صريحاً أو غير مذكوراً أو يسمى غير صريحاً فدلالة لا تقتل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا اتصل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح قال العضد بالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أى يكون حكماً للذكور وحالاً من أحوالهم سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا اه هذا خلاصة ما في الناصر موضحاً ولا يخفى انه لو لم يأت بعبارة العضد لكان حله موافقاً لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما أفصح به الشارح بقوله حكماً كان أو غير حكم ففي ذكر عبارة العضد تخصيص لكلام المصنف وقصر المعنى على الحكم المرافق للطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقاً للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلاً منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعي ان يكون المنطوق امراً حاصلًا في شيء. نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في الآخر الذى له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فبما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنام مدلول لان غير ذلك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا معنى للفظ إلاهما اه وهو محض تطويل مبنية على تحصيل غير صحيح لانه ما ان يرد بالنطق في قوله في محل النطق المعنى المصدرى وهو التلفظ والاحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلى الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في التلفظ وثبته فيه هو ثبوت داله بتخييل ان التلفظ محل اللفظ في قول إلى

والاسد من جملة النص والظاهر إلا انه يدل ما فهم من اللفظ ما يدل عليه إشارة للردي ابن الحاجب بان المنطوق مدلول لا دلالة وإشارة إلى اندفاع اعتراض الأمدى فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة في اللفظ الذى هو محل النطق أى المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لا من خارج بخلاف دلالة الاقتضاء. والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على مقتضى أولو المعنى للبدول وهذا المعنى لا يفيد فهمه فلو فهم من اللفظ في محل النطق فان الفهم منه قد يكون برأسه الزوم العقلى أو الشرعى ثم ان هذا المنطق بالمعنى الذى اراده المصنف لا يكون إلا صريحاً واما المدلول اقتضاء وإشارة فليس من المنطوق عند احدا من ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لا المدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست في محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابعه ومفهوم وقد صرح بتثليث الاقسام الامدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أى اللفظ الدال في محل النطق (نص)

ان ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن أو لا فيتشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كاصرح بذلك التفاتى في حاشية العبد ونقله الناصر هنا وصرح بمثله في التلويح وعلى الثاني يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتا في اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جار في الحكم وفي المفرد وشامل لما لان كل مدلول ثابت ومستفاد داله لا يقال الثابت والمستفاد داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع انه من اقسام المنطوق الصريح لا نأقول المجاز دال على معناه دلالة مطابقة بواسطة الوضع النوعى كما بسطنا ذلك في حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال ان قوله في محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق انه لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا في الحكم فهو مفهوم الموافقة أو مخالفا فهو مفهوم المخالفة اه وهو أس ب كلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ وكلام المصنف أيضا من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا انه يرده على خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله في تعريف المفهوم على التفسير الذى ذكره وكذلك المجاز فان معنى قوله لا تتوقف استفادته الخ ان اللفظ دال عليه من غير احتياج لشيء آخر والمجاز يحتاج للقرينة فيفسد التعريفات طردا وعكسا فالأولى ان يفسر محل النطق بمقام ايراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في ذلك المقام استعمال اللفظ فيه اعم من ان يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فان استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشيء في طريق الدلالة أو لا فيكون شاملا للحكم وغيره وللمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر كفى المنهاج بقوله المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضميلا لاغنى عن هذه التكلفات إلا ان عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو اريد شموله لغير الصريح لقلل أو ألزما وقول سم انه لا يضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم إثباته يرده قول المصنف فيما سبأنى ثم المنطوق ان توقف الصدق أو الصحة الخ وهذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم انهما وان اشتركا في ان كلا منهما حكم غير مذكور إلا ان المفهوم ليس حكما للذكر ولا حالاً من أحواله بل هو حكم للسكوت كالضرب في آية التأنيب بخلاف المنطوق غير الصريح فانه حكم للذكر وحال من أحواله (قوله أو غير حكم) اعترضه الناصر بوجهين الاول عدم شمول الحد الثانى انه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الاول فعدم شمول الحد لثبتي على ما سافته في تقرير كلام المصنف وقد تقدم ما فيه واباعن الثانى فلان بحث المصنف عن النص والظاهر راجع في الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فان اصولى لا يبحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الاصول القواعد الكلية الباطنة عن الادلة الاجمالية كما تقدم والشارح به على ذلك بقوله في نحو جامز يدور رأيت اليوم الاسد وأشار اليه شيخ الاسلام بقوله اى غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعى للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن ان يوصف الحكم بهما واما مقاله سم بعد التشنيع الذى لا ينبغي أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لا تقتضى المخالفة لكلام القوم فان القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلانى والاستاذ أنى اسحاق وابن فورك وامام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم ومخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلى الشيخ أن اراد تصحيح اعراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم وبعضهم

تنبيه بالأعلى على الآدى أو بالعكس أو التنبيه بالشئ على ما يساويه وكل ذلك للنسابة بينهما بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكى المحقق ثم ان المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الايمان وسيأتى بيان وجهه ان شاء الله تعالى ثم انى بعد ذلك لأظنك فى شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدر منه فى هذا المقام ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله وحاصله انه اختلط عليه الامر فأورد امورا يحسبها الجاهل شيئا وليست بشئ (قوله فى مقام ايراد اللفظ) أى مقام ايراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملا فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه



اى يسمى بذلك (ان افاد معنى لا محتمل غيره) اى غير ذلك المعنى (كزبد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمال) بدل المعنى الذى افاده (مرجو جا كالاسد) فى نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحىوان المقترس محتمل للرجل الشجاع بدله

وبعد التباين الذى قد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وار لكل احد ان يصطلح على ما شاء فلما لا ينبغي ان يصدر عن مثله مع علوشانه اما ولا فلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت وهو ان لم يكن فى مرتبة من ذكرهم وعددهم الا انه متبع لكلامهم ومقتبس من علومهم فويرى نحو وحدوهم وقدا عتذت الافاضل بشرح كلامه وناهيك بالعصو السيد والسعد وغيرهم عن لا يحصى كثرة وهم تنهدة الكلام وقادة الافهام فسكوتهم عليه واقراءهم له فى هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من ان علبت ذلك قلت ان العلامة سمع سعة اطلاعه وكثرة النقل عن الصدو مواد وغيره الو وجد شيئا يتسمك به فى تأيد كلام المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذى اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل على عني انا وجدنا مقبول بالكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام ولم يذكروا مفهوم ما فمراد دليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له وفى المنهاج والتلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بنطوقه الخ وقال الثانى الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا الى آخر ما ذكره من التقسيم وأما ثانيا فلان ما اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح ليس على المعنى الذى أرادوا اتخذه ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن آخر على امر اصطلاح عليه لان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق بالافاظ الاصطلاحية واشتباها ما اصطلاح عليه الواضع بغيره وسد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه ان يقول هذا امر اصطلاحى عليه انا ولا مشاحة فى الاصطلاح ولو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عومه بل المراد من كان فى طبقة الواضع او بعده ممن له استخراج فى الفن وتمييد لقواعده كالسكاكى وعبد القاهر والزمخشري بالنسبة الى البيان وكذلك سيبويه والكسائى والافخش بالنسبة للنحو وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة لفتنا هذا الآن كل مصنف أو مشتغل بذلك الفن له ان يضع الفاظا يصطلح عليها ويستعملها من جاء بعده وإلا كان نسخا لما عليه الاول (قوله اى يسمى بذلك) افاده ان هذا الحل حل تسمية لاجل وصف والنص ما خوذ من منصة العروس وهو المحل الذى نظم فيه فكان النص ظهرا عن الاحتمال ثم هو كى يطلق على ما ذكر يطلق أيضا على مقابل القياس والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة فيعم الظاهر وتارة على ما يقابل الظاهر وهو المعنى هنا وقال القرافي انه يطلق أيضا على ما يحتمل تأويل الاحتمال مرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان ويطلق النص فى كتب الفروع بازاء القول النخرج فيرد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لاحتمال فيه او ظاهرا او يرد بالقول النخرج ما خرج اى استنبط من نصه فى موضع آخر (قوله اى نحو جاء زيد) افاده بان الافادة انما تتكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة التجوز فى الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازيا وقد قال النجاة ان التاكيد فى جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجازى رسوله او كتابه ونجاء بان العلم لا يتجوز فيه الا اذا تضمن اشهارا بوضف ولا كذلك بذا لان يرد التجوز بغير الاستارة فانه لا يشترط فيه ذلك المجاز الذى يدفعه التاكيد كذا المجاز الحذف والعقل ولا يلزم من ذلك ان زيدا يستعمل فى غير ما وضع له بل هو نص فى مدلوله قال بعض الفضلاء والانصاف ان مادة الاحتمال لم تنقطع وكنهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه وليس بشئ (قوله ان احتمال) اى اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة والافو محتمل

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اى ولو كان هناك مجاز عقلى او حذى لإذ لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلمى واما التجوز بالاستعارة فلا يكون فى نحو زيد المالم يشتهر بوصف يلحقه باسم الجنس ولعله هذا اى الاشارة الى ان المجازين لا يخرجانه قال الشارح فى نحو جاء زيد والافريد وحده نص فى مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذى افاده) اى بحسب الارادة والافو محتمل لهما معانى ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اى مع صحة الاستعمال فيه إذ لا يشترط مقارنة القرينة عنده على ان القرينة عند البيانين انما تجب عند تعيين المجاز دون احتاله نص عليه عبد الحكيم فى حواشى القاضى (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اى بدون سببية الاشتمار فان التبادر انما يكون من امارات الحقيقة إذ لم يكن يتوسط اشتبار بل بنفسه اى بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنيه) لانه موضوع لهما اذ هو من أسماء الاعداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك في أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقد افادته المعاني الكثيرة فان الواضع ابتداءً إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعاً بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وارادة المعنى فلم أن القصد معتبر في التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفهما وليس مناه على أن الارادة معتبرة في الدلالة على ما هو مألوف لذلوكان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما ولا اكفاء باعتبار الدلالة وعدمها في عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب في مثل عباده وتابط شرا وذلك (٣١٠) يستلزم أن يجري عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كلياً وجزئياً

وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الاعراب والبناء وصحة كونه مسند اليه وعدمه في حالة واحدة ذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لا يدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معاً إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولا تصغ الى ما قيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ما قيل ان اعتبار القصد موجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لا يمكن بدونه ولا الى ما يجب بعنه من ان المعتبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حقه عند الحكم في حاشية القطب فعلم أن القصد محتاج اليه لغير

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازي والاول الحقيقي المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى بمجمل وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنيه أى الاسود والايض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للامرين معاني آن واحد (قوله) وهو معنى مرجوح) لا يقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لا ناقول لا يشترط مقارنة القرينة عندهم (قوله) فانه محتمل) لانه موضوع لها لانه من أسماء الاعداد قال الزركشي كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً واجاب سم بأنه قد يلزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا نطابق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد بان هذا الالتزام إلا أن يكون بناه على القاعدة التي اصلها على غير اساسها من انه لا مشاحة في الاصطلاح وقد علمت ما في ذلك (قوله) ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لا يدل الاعلى جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لا بقيد كونه جزء ابل اعم من كونه جزءاً أو مفرداً فالقيدون كان مخرجاً لعباده علماً لكنه ما زال الحد شاملاً للحيوان الناطق علماً فانه يدل على جزء المعنى في الجملة أى لا بقيد كونه جزءاً وذلك قبل جملة علماً وهو مفرد مع انه داخل في حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيقبل به طرد الاول وعكس الثاني فلا بد من زيادة القصد فان دلالة على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أورد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثاني وان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وحيداً يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى اعتبار القصد اه اقول يؤيده ما قاله الدواني في حاشية التهذيب انه لا حاجة اليه بعد اعتباره في اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للفهم للالتصميم اه وقال التفتازاني في شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اراد به ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فركب وإلا فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل في حد المركب لانه بحيث يقصد بجزءه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزء الشخص المسمى به وذلك عند

انتقاض التعريفين . واعلم أن اعتبار الارادة في الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسي

اطلاقه

في شرح الاشارات (قوله) ويحاج باختيار الشق الثاني) قد عرفت أن هذا يفيد فيما اراده الناصر لاقباً نقلناه آتفان تدبر (قوله) هذا لا يصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الايراد لا وجه له لان الكلام في عدم دلالة ما هو جزء باعتباره جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لا دلالة له وان جاز أن يدل في حالة أخرى قاله العضدوتبة السعدو اعلم أن المقصود من نحو ضرب وضرب بجمع المادة والهيئة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبدالحكيم في حواشي القطب هذا موضوع الكلام هنا كتب المنطق فلا يلحق التطويل في ذلك (قوله) للاحرار) من أين هذا بل صرحوا بانه حسن، المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله) اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساوياً للبعني وكذا الباقي

(فركب وإلا) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام  
ان يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما  
(ففرده ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان واما ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان  
التعريفين بصدق الاول ودون الثاني على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى  
هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب  
وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء  
منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء  
ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضد انه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول  
امادلالة احرف المضارع على تلك المعاني فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها  
لم توضع لتلك المعاني وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالة على التكلم والخطاب  
والغية ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقية المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة  
وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وما ذكره أبو الفتح فى حاشية الدوائى على  
التنذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان ينبنى على  
ما استشهد به بعضهم فى اثباته من الدوران وانت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول  
عند عدل بان يقال الدال على احد الازمنة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران  
قولهم يشهد باختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد  
بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ ومن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيدى الحاشية وايده  
عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا اجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لانها  
مسموعة معا وكفى بهؤلاء المحققين سندا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغي ان يقال انه سهو  
من الشيخ رحمه الله والافضل هذه المسئلة لا تخفى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوصة  
فى تقسيم متن التنذيب والشمسية المفرد الى اذ اذ كلمة واسم والكلمة عندم هى الفعل وبقي انه يرد على  
التعريف المعروف بالوالمشكرو المنسوب من حيث ان الدالة على التعيين والتنوين على الابهام ونحوه  
والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل إلا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا  
ومثلها فى ذلك المتنى والمجموع ونحوهما فتأمل اه واعلم ان هذا المبحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا  
أو على سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد أطال الكلام فيه وليس بما ينبغي ان تصرف فيه العناية  
فانه كثير الشيوخ (قوله فركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد  
لكونه جزءا للتركيب لشفه يكون مفهوما وجوديا (قوله) وان لم يدل جزؤه أى الجزء الاول فلا يقال انه  
يصدق على المركب اذ اجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكلماته ولا دلالة لواحد من  
حروفه على شئ لان الحروف اجزاء ثابته فلا حاجة الى ما أطال به سم من التكلفات (قوله) بان  
لا يكون له جزء لان السالبة تصدق بنى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء  
لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح الى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان اجزاءه زه يده  
ولا دلالة لها بالوضع الغوى وأما دلالتها على حياة المتكلم فعقيلة ودلالتها على العدد فليست من وضع  
الغلبة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلا من جزأيه يدل على معنى اسكنه ليس جزء  
الذات الموضوع له بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر

(قول الشارح لتضمن المعنى لجزءه المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى للجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئه بطريق التحليل واعلم ان فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لان فهم الكل يحتاج الى فهم الجزء في نفسه اما فهمه من اللفظ الذي الكلام فيه فتأخر عن فهم الكل (٣١٢) منه يحصل بعد تحليل الكل إلى الأجزاء ضرورة أن الفهم تابع للوضع وهو ما

يحصل إلا بالنسبة إلى الكل  
إذا ما يتبادر إلى الذهن عند  
سماع اللفظ انما هو المعنى  
الموضوع له اللفظ لا غير  
وقوله الجزء سابق على  
فهم الكل معناه أنه يجب أن  
يفهم الجزء من اللفظ  
الموضوع بأزائه أولا  
ثم يفهم الكل من اللفظ  
الموضوع بأزائه كذا قاله  
السعدى في معانيه على  
المطول ونقله عبد الحكيم  
وأيدته بما في المفتاح من أن  
اللفظة متى كانت موضوعة  
لمفهوم أمكن أن تدل  
عليه بحكم الوضع ومتى  
كان لمفهومها تعلق بمفهوم  
آخر أمكن أن تدل عليه  
بواسطة ذلك التعلق سواء  
كان ذلك المفهوم الآخر  
داخلًا في مفهومها الأصلي  
أو خارجًا عنها فتلخص  
من هذا أن الحاصل من  
دلالة التضمن هو فهم  
الجزء قصدًا المتأخر عن  
فهم الكل فان قيل لو كان  
التضمن هو فعل الجزء  
القصدى بعد فهم الكل  
يلزم عدم انحصار الدلالة  
اللفظية الوضعية في الثلاث  
لأن فهم كل جزء في ضمن

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة  
تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلية وإلا فقد صار عبد كازى من زيد لا دلالة له على شئ أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم  
يقبل على تمام معناه ولا جميع للإشارة إلى أن قيد التمام ليس ضروريا في التعريف بل ذكر لرعاية حسن  
التقابل مع الشق الثاني ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ  
المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل في التعريف لانه دال على المجموع من  
حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فإنه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة  
تلك المعاني بأسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم أن مراد المنكلم ماذا هو من تلك  
المعاني فإن كون المعنى مرادا للتركيب ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اهـ ومحصله أن دلالة المشترك على  
جميع معانيه متحدة إنما تحتاج إلى القرينة اراد المنكلم بعضها لا يقال إذا اطلق المشترك بفهم كل واحد  
من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعاني أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام  
الثلاثة لانا نقول لا نسلم ان فهم جميع المعاني من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله  
وتسمى دلالة مطابقة) فلما اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا  
انقص عنه كافي دلالة التضمن ولا يزيد كافي الالتزام (قوله وعلى جزئه) أى من حيث انه جزء وكذا  
القول في قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى رجزه وتلازمه بطريق الاشتراك إذا اطلق  
على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالاته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة  
وكذا القول في إطلاقه على اللازم وهما بحث نفيس وهوان لفظهما إذا كان راجعا إلى الأبوّة والنسوة  
مثلا في قولك الابوة والنسوة إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزئين بالتضمن وكل جزء  
يستلزم الآخر لا متناع تمقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للآخر وهذه  
الدلالة ليست مطابقة وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج  
والجواب أن لا نسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تمقل أحد المتضامين إنما يستلزم تمقل  
الآخر إذا كان مخطورا بالبال ولا لزوم تمقلات غير متناهية متعلقة بالمتضامين عند تمقل أحدهما وهما  
لما كان فهم أحدهما في ضمن فهم مجموعهما الذي هو مدلول مطابق لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم  
الآخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة في جوابه إلى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج في المدلول  
الالتزامى أى يصير مدلول اللفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى  
وضع له اللفظ وهو المعنى المطابق وقوله المدلول صفة لللفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة  
التضمن هي دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله في الكل ودلالته عليه وأما  
دلالته على الجزء من حيث هو بأن استعمل بالكل في الجزء فهما وقد قال عبد الحكيم في حواشى شرح  
الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازى مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع  
للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فإن تحقق اللزوم بينهما بحيث

الكل ليس شأنا منها قلنا لا نسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أولا فلا دلالة لللفظ عليه وإن اجتمعت  
معه وبهذا ظهر أن ما قاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقة والتضمنية شئ واحد بالذات مختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس  
هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافية إلى مجموع الجزئين امطابقة وإلى أحدهما تضمننا وليس في التضمن انتقال

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كافي الالتزام ينتقل من اللفظ الى المزموم ومنه الى لازمه قال (٣١٣) السعدى حاشية المختصر ومبناه

أيضا على ان التضامن فهم  
الجزء في ضمن الكل  
والالتزام فهم لازم بعد  
فهم المزموم وقد عرفت  
ان كلتا المقدمتين ممنوعتان  
اما الاولى فلباس من أنه  
لا بد من الانتقال من الكل  
الى الجزء. وأما الثانية فلما  
مر أيضا من أن المراد الفهم  
من اللفظ وهو لم يوضع  
للدلالة على كل جزء في  
ضمن الكل بل ذلك لازم  
افهم الكل سواء وضع  
له اللفظ أو لم يفهم من هذا  
أن مقاله السعدى حاشية  
المختصر اتما هو شرح لمعنى  
كلامه لارضا به فلي تأمل  
(قوله) لا يمكن انفكاكه  
عن المزموم (أى) فى التعقل  
(قوله) أو بعد التأمل) لانه  
لاربية فى فهم هذا المعنى  
فاسقاطه عن درجة  
الاعتبار غير مستحسن  
وانما يعتبره المناطقة بناء  
على ان الدال عليه بمجموع  
اللفظ القرينة فى دلالته  
عقلية لالفظية وكلامهم فى  
الثانية لا الاولى وكلام  
أهل العربية فيما يكون اللفظ  
مدخل فى الدلالة أعم من  
أن يكون بواسطة أولا  
قول الشارح اللازم للمعنى  
ذهنا (أى) من حيث انه  
مقيد بالاضافة اليه بالتقييد  
بالبصر داخل فى مفهومه  
العنوانى وخارج عن

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (الترام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا بالترام المعنى  
أى استزامه للدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل  
العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا كدلالة العمى أى عدم البصر عمن شأنه البصر على البصر اللازم  
للعمى ذهنا للمنافى له خارجا (والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثان)   
أى دلالتا التضامن والالتزام (عقليتان)

يتمتع الانفكاك فى مطابقة وإلا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعميات  
على معانيها (قوله) (الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن  
المنطق لانه معنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع  
فهم منه المعنى كاقول المناطقة لا كونه اذ اطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كاقول الاصوليون  
والبيانون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظي التزام وقيل  
إذا كان ذهنيا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يتمتع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى  
وهو اللازم بين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيرهم والثانى ما يلزم من  
حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل فى القرائن وهذا مراد  
من يقده من اهل الاصول والبيان لا الاول وللاخر جرت معان كثيرة فى المجازات والسكابات عن  
الدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفنانى فى متن التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من  
اللزوم عقلا او عرفا ووجه الجلال الدوانى بانه لاربية فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار  
غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المتن لو اعتبر الزموم العقلى فقط خرج المجازات والسكابات  
المعتبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقى فى الالفاظ ليس الا باعتبار الافادة والاستفادة  
فلا وجه لتجديد اصطلاح بالضرورة مع افضائه الى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة  
فى الاعتبار عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتجديد اصطلاح الخ أى يخاف للماعلى اهل البيان  
(قوله) بالترام المعنى أى المطابقى وقوله للدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التراما (قوله) أى عدم  
البصر) إشارة الى أن المعنى هو العدم المقيد بالبصر والتقييد خارج وليس من جملة المسمى وللا كانت  
دلالتة عليه تضمنتا فالتقابل بين المعنى والبصر تقابل العدم والمسككة وقد استدل الدوانى فى حاشية  
التهذيب على خروج البصر عن مسمى المعنى بان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى  
فانها لاتعمى الابصار الى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون  
قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ المعنى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر ويراد  
مطلق العدم وقال ميرزاهد الهندى فى حاشيته على الدوانى المعنى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته  
عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشترى الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فالتقييد بالبصر داخل  
فى مفهوم المعنى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعا للمعاني دون  
عنوانها كانت دلالة المعنى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل  
الحقيقة غير تجرئ ومجاز اه (قوله) لانها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال الى جزء لازم  
كاى التين بعد هافو كالحصر الاضافى فلان فى ان لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله)  
عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو واحد اقوال ثلاثة ثانيا انها لفظيتان كالاولى اعتبارا  
بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة وعليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للبصر وان صرح بخلافه لانه  
جعل القسم دلالة اللفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجا عن ذلك

(٤٠ - عطار - أول) حقيقته البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل ميزا لإلا مضافا  
اليه وتام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله) (فى مفهوم المعنى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

(قول الشارح لتوفيقهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء. واللازم على الانتقال من الكل والمزوم وهذا لا ينافي أن فهم الجزء في نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام في فهم من اللفظ. وإتمامنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له. إذ الفهم تابع للوضع فهاذه به الامدى وابن الحاجب من أن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلانفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل في التضمنية وإجمال المطابقة خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله) وقد يقال هو لازم للمصنف المصنف لا ينسك (٣١٤) مدخلة اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابق (قوله) وهذا

لتوفيقهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه

ثالثا أن الدلالة التضمنية لفظية كالاولى والالتزامية عقلية لان الجزء داخل فيها ووضع له اللفظ بخلاف اللازم. ولان الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلانفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل في التضمنية وإجمال المطابقة وهذا ما عليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اه قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفي الحقيقة لا طائل تحته يقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيهقيين لا اتجاهه لان صاحب كل من هذه الاقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للاصوليين أيضا يؤيده قول صاحب الفرة المطابقة وضعية صرقة لا مدخل من العقل بخلاف الاخيرتين فانهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهوان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم المزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاولى بالوضعية واختلف فيها فمدعها المطلقون من الوضعية واهل البيان والاصول من العقلية اه على أنك قد سمعت أول المبحث أن مسألة الدلالة وتقسيم اللفظ الى مفرد ومركب ذكر في كتب الاصول استطرادا او على سبيل المبدئية فلا ضرر في موافقتهم غيرهم في اصطلاح يخصهم مناسبة تتعلق بفن الاصول واصطلاح اهل البيان امس بهم من غيرهم لانهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسند وهما مما يبحث عنه في هذا الفن من حيث الاستنباط وفي الحقيقة كاد ان يكون هذا الخاف لفظيا (قوله) لتوفيقهما على انتقال الذهن (الخ) هذا لا يصح في التضمن قال الفتاوى وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لانها ليستا بتوسط انتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بانهما واحدة بالذات إذ ليس هنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة واحدهما تضمننا وليس في التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كافي الالتزام ينتقل من اللفظ إلى المزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهما ومنه هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعدهم المزوم قاله الناصر والجواب انه لا يلزم الشارح موافقة الفتاوى رانه لا يعترض عليه بمجرد مخالفته له فان لك سلفا في ذلك وهو الامام فخر الدين الرازي فانه قال في المحصول وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخل في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام اه ولم يناف ذلك هذا ملخص ما قسم من كلام طويل أكثره تشيع على شيخه وفي الحقيقة السؤال والجواب ليسا بما يدعيه قوله نعم قد ضعف الكمال مقاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع انقائهم على تقديم الجزء على الكل في الوجودين او فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة في ضمن المركب واخرى مفردا والوجدان

يقين أن الخلاف المذكور لفظي قد عرفت أنه مبنى على اتحاد الداليتين المطابقة والتضمن ذاتا واختلافا فيما اعتبارا فن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا يلزم الثاني أن يقول أن ما جعله الاول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتام (قوله) وأردا بالمقدور (الخ) قد عرفت أن المصنف لا يقول بالمنطوق غير الصريح على أن ما قال به لا يجعله المقدور بل نفس الدلالة وسيأتي في كلامه ما ينافي ما ذكره هنا (قوله) والمقدور المذكور (الخ) هذا مل يقل أحدا بأنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال انه الدلالة الالتزامية وأما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله) والمصنف خص (الخ) هذا ينافي ما تقدم (قوله) وهو رفع المؤاخذة هذا ينافي ما مر من أنه

المقدر (قوله) تحصل يجعل القرية نعم تحصل بذلك لكن حيث لا يكون من الاضمار والمراجع له مثالا لا يمكن يكذبه لإتمام مقاله الشارح (قوله) كما تقرر الذي تقرر أن الصدق في المفردات معناه الحمل وفي الجمل معناه التحقق فلهذه طريقة أخرى ه واعلم أن المصنف رحمه الله ترك دلالة الالهام وهي ان يقرن المنطوق بحكم أى وصف لولم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكن اقترانه به بعيدا في فهمه من التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيها وإلزاما مثل اقتران الامر بالاعتناق بالواقع الذي لو لم يكن هو علة لوجود الاعتناق لكان بعيدا لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لان اللفظ وأيضا سياقا مفصلا في باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة اقتضاه معنى اللفظ فيفيد أن المقضى هو المعنى وفي التوزيع ما يفيد أن المقضى عند الشافعي هو اللفظ المقدور وعند أبي حنيفة

هو المعنى ولذلك كان يقبل

التخصيص عند الشافعي

دون أي حنيقة لانه لفظ

يعرضه العموم والخصوص

بجلاسه على القول بانه المعنى

إلأن يقال لما كان التوقف

إنما هو على المعنى جملة

الشارح المدلول وإن كان

اللفظ أيضا مدلولاً تبعاله

والفرق بين المقضي

والمحذوف كما قاله الشريف

الجرجاني أن المقضي

منوى مقدر بخلاف

المحذوف فانه منسى غير

مقدر وسيأتي لهذا بقية

ان شاء الله تعالى ( قوله

ليست وضعية ) لا يختص

دلالة اللفظ التي الوضع

مدخل فيها في الدلالة على

المعنى أوجزه أو لازمه

وهذه ليست كذلك \*

فان قلت يلزم من تحريم

التأنيف تحريم الضرب

نظرا للعلة أعنى الإيذاء \*

قلت المعدود من مدلول

اللفظ لازم المعنى الموضوع

له لا لازم العلة تدبر ( قوله

حذف منه به ) الاولى

حذف منه الجار وهو الباء

ووصل الضمير ( قوله

ليس لهم مفهوم أدون ) أي

لان الدلالة على المفهوم هي

الدلالة على الحكم في شيء

لمعنى فيه يفهم لغة أن الحكم

في المنطوق لاجله أي يفهم

كل من يعرف اللغة أي وضع

ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم

في المنطوق لاجله فالثابت

( ثم المنطوق ان توقف

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أما الولا فمن المتر ان الرجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فانه ان يقول الذي اجدته في نفسي انا خلاف ذلك وأمانا يافن ادعاء من الاتفاق على تقدم الجزء في الوجودين دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية ان فهم الجزء من اللفظ متأخر في الوجود عن فهم الكل وان كان فهمه في ذاته متقدما عليه سواء قلنا ان فهم الكل عين فهم الجزء بالذات مغاير له بالاعتبار كما في شرح مختصر الاصول المعصدي أو قلنا بتغايرهما بالذات ( قوله ثم المنطوق الخ ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرحه دون تعقب فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضام حقيقة أو مجازا غير الصريح دلالة اللفظ على ما لم يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالزام وينقسم غير الصريح إلى دلالة الاقتضاء ودلالة اشارة ودلالة ايماء وذكر الاولين هنا وترك ذكر الثالث (١) لذكره اياها في باب القياس وقد أدخل المتن بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشي ولا يخفى ان التبريف السابق شامل للصريح وغيره فيكون المراد باخلال المتن بذكره عدم تعرضه له في التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم الظاهر مع ان المقام للاضمار وهذا كلامه منتهى وقد نبه لذلك السكوراني فقال والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمقسم إيماء وغير الصريح والصريح قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرض بهذا الكلام الذي هو في غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على الناصر والسكوراني ويتأول القول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف غير الصريح لتقسيم المنطوق إلى صريح وغيره وان دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف حصر المنطوق في الصريح فلا منطوق عند الإلا الصريح فالمتوقف حيث ذهب الصريح فلا خلاف إلا في العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا في الصريح جملة هو المتوقف وابن الحاجب لما لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الامر في الحقيقة إلى ان المتوقف هو المنطوق لا غيره وتقرير الشارح الامثلة الآتية يدل عليه فانه جعل المنطوق فيها هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بانطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور وان ذلك المعنى المقدر الذي توقف الصدق أو الصحة عليه الذي سمي المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره ما ذكره ويوضحه الامثلة التي ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله في المثال الاول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك انه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدمه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح إلى آخر الامثلة وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في شرح التعريف وما نقلناه عن الحواشي هنا تعلم ان كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد ان تبين مراده

(١) قوله وترك ذكر الثالث أي دلالة الايماء وهو أن يقترن المنطوق بحكم أي وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الامر بالاغتياق بالوقوع الذي لو لم يكن هو علته لوجب الاعتنا لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لامن اللفظاه شريفي

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمحار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كافى مسند أخى عاصم الآتى في مبحث المجلد رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذه بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كافى قوله تعالى وأسأل القرية أى أهلها لإذ التبريق وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كافى قولك مالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك أى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) أى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمحار (ودل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد به) (فدلالة إشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه المقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وارتكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا وازافة الصدق للمنطوق بى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لاصفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فلذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان للصحة (قوله الاول) وهو ما توقف على التقدير صدقه والثانى ما توقف على التقدير صحته وعقلا الثالث ما توقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضمحار من حيث هو واما تعيين المقدّر فيرجع لدلالة آخر (قوله لوقوعهما) أى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلّة (قوله أى أهلها) فيه ان الصحة لا توقف على اضمحار الأهل بل على أن السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضمار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ يحصل ان الكلام يحتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله) لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعد الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) أى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشييت الضمائر (قوله ما لم يقصد به) فى تقديره إشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولكنه ليس مقصوداً باللفظ وإلا فلا الاتقان كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وليلة ظرف الرفث كما أشار اليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من أصبح جنباً وذكر الضمير لان الصحة اكتسبت التذكير من المضاف اليه وقوله للصدق به أى للبلطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملائق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعده وفى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على أن الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبإبعاضه وليس كذلك بل حقيقة انه الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزءه إذ يصدق المعنى عرفا عند بقا جزء منه أن الليل

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستند إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوعة لإفادة المعانى كذا فى التوضيح والتلويح وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع مقال صاحب الكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعيا كما فى تحرير التأليف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثّلوا له بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويح أيضا لكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الكشف تدبر



( قول المصنف لحرى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى ما تضمنت من مراده بما تكلمه أى وجدت رأيته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيما وقوله ولحنه أى (٣١٧) معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم

فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (قوله قبل الشروع فى القياس) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس (قوله فى) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير افتقار إلى نظراخ أى فى علة الحكم (قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك) اجب عنه بان اشتراط المعنى المشترك هنا إنما هو ليتناول لغة لا تثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجة القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به (قوله) وثانيهما (الخ) هذا ساقطة العضد جوابا عن احتجاج من جملة قياسا كإقتناء قبل فجعله وجهًا ثانيًا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الأصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع إجماعا - وهما قد يكون مندرجا مثل لا تعط ذرة فإنه يدل على عدم إعطاء الأكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان إجماعا إنما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فإنه سياتى فى كلام المصنف

لا فى محل النطاق من حكم ومحل كتحريم كذا كما سياتى (فان وافق حكمه) المشتغل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فوافقة) أى يسمى مفهوم موافقة أيضا ثم هو (فحوى الخطاب) أى يسمى بذلك (ان كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الأولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لها أفنوه أولى من تحريم التافيف المنطوق لاشدبة الضرب من التافيف فى الإيذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا لمعنى آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم

متحقق وجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو أريد به المحل كما هو مبنى السؤال لعدى بعل ولك ان تقول ولو سلمنا ان الليل حقيقة الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسألة الاكثر ان جميع وقت الظهر الخ التصريح بمثل ما قلنا وانما لشغفه بالاعتراض بمبدأ أصولا ضعيفة يبنى عليها ما هو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المساخفة فى قوله بأخر جزء منه اوصرف للكلام عما هو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك (قوله لا فى محل النطق) اشار به إلى ان الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل اتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الآخر قاله ذكر يا ومثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التافيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احرافه مثلا (قوله من حكم) ومحل بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى محله أيضا واطلاقه على المجموع قليل وانما محله الشارح عليه للاضافة فى قوله فان وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشيء إلى نفسه ولا يصبح الجواب عنه يجعل للاضافة بيان ثباته لقوله المشتغل هو عليه ولو حله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم (قوله كتحريم كذا) مثال الحكم ومحل الاول لا والى الثانى والثالث فى الحكم فى آية التافيف تحريم الضرب ونحوه ومحل الضرب ونحوه (قوله) فان وافق حكمه (خ) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتغل نعت سبى للحكم فإضافة جرت على غير من هو له لذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتغال الكل على الجزء (قوله المنطوق) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقد الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والاصال (قوله) فوافقة اقسامه ستة بعد اقسام حكم المنطوق لانه إما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاول او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فتلاون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق (قوله ثم هو) أى مفهوم موافقة (قوله ان كان مساويا) القسمة غير حاصرة إذ بقى عليه الا دون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدين بالنسبة للتأفيف فانه ليس باولى ولا مساويا ويجاب بأنه غير محتج به (قوله نظرا للمعنى) أى لما موضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما غلب به الحكم كالإيذاء فى التافيف والاتلاف فى اكل مال اليتيم ويرد عليه انه حينئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المقول على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لاعمى لانه يأتى بالخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية (قوله لاشدبة الضرب من التافيف) الاشدية مصدر اقل تفصيل حتى يقال ان من فيه لا يجمع ال (قوله فهو مساو لتحريم الاكل) فيه ان التحريم غير

الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية (قوله) بأنه مذكور كناية (ك) أن تجعله مجازا فيكون منطوقا صريحا

الأكل لمساواة الأحرار لكل الأتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعاً وله معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفهم في لحن القول وبطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كذره المفهوم أما أول من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعي) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازي (دلالته)

منطوق وإنما المنطوق الوعيد وإن لم يمتنع منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بأنه قد يمتنع في انه مذكور كناية فان التوعد على الشيء يستلزم تحريمه وناقضه سم في كون الجواب محملاً ولك أن تقول نحن نحمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما طال به سم (قوله) كما قال المصنف وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فإذا قال كما قال المصنف يكون قوله في شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال يكون قوله في منع الموانع (قوله) لا يسمى بالموافقة المساوى أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقبولة والأصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع في أن المساوى من الموافقة الاصطلاحية لأنه قد مر منها فيسمى باسمها وليس منها فلا يسمى بذلك لأن الموافقة من المساوى ولا بد أن يتأقن أن تكون فرداً منه لأنها عمل على الصحيح والاعم لا يكون فرداً من الاختصاص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فرداً من مقابله وحيث قد عرفت بالمطابق لمحل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وهذا تعلم أن المحل للناية تأمل (قوله) وباسمه المتقدم) أى هو لحن الخطاب يسمى الأولى إضاعاً لهذا أى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة وقوله الأول نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله) على محل الحكم أيضاً) أى كما يطلق على الحكم ومحله وترك الشارح من إطلاقاته الحكم لشيء فيه (قوله) كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم وأما إطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم وبقي إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلّم له لأن هذه أمور اصطلاحية لا سبيل للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكأنه نبى ذلك على ما مهده من انه لا مشاحة في الاصطلاح بناء على أخذه على عموميه وقدرت ما فيه غير مرة (قوله) وعلى هذا) أى إطلاق المفهوم على المحل وحده يبنى ما قال المصنف الخ لان الأولى بالشيء أو المساوى له في الحكم مغايرة له (قوله) إمام الحرمين) الذى في البرهان لامام الحرمين هكذا الفحوى لا استقلال لها وإنما هي متمتعة لفظ على نظم ونضد مخصوص قال الله تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستباحات على رعاية حقوق الوالدين فلا تغفل لهما أف ولا تنهرهما فكان استباق الكلام على هذا الانتظام مفيداً معنى في تحريم ضروب التعنيف ناصاً وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالنجرى إذا آتية إلى معنى الألفاظ اه فلا يصح نسبة ما ذكر لامام الحرمين ولقد تغفلت لذلك الكمال فقال في النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه في كتاب القياس من البرهان أنها دلالة مفهوم وقد ساق الزركشى وأبو زرعة عبارة المات بلفظ والامام اى الرازي وذكرنا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام أيضاً والعجب من بقية الحواشي أنهم لم ينعروا لذلك لاسيما الناصر فانه متمتع للشارح في المناقشة حتى في المثال وكان لاحقاً بالمناقشة هذا المحل (قوله) إمام الأئمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعي

( قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون في شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون في منع الموانع (قول) الشارح وفحوى الكلام الخ) لا يخفى عليك بعدما تقدم وجه المناسبة (قوله) وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح ( قول الشارح كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وأما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أنه أمر اصطلاحى لا مدخل للرأى فيه (قول) الشارح (أى إمام الحرمين) عبارته في البرهان تقتضى أنه قائل بأنها دلالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آتية إلى معنى الألفاظ وليست مستقلة بل هي مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلعله قال ذلك في غير البرهان (قوله) ليست مفهوماً) وإلا لزم أن يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع والقياس متمتع حيث وجد النص

(قول الشارح المسمى بالجلي) وهو ما قطع فيه بنى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحدا المتساويين على الآخر ومحل الخلاف لا بد أن يكون واحدا (قوله اذا الدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسمائنا (٣١٩) لا منطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت

بالمطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الأدنى الى الأعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهي دلالة فوق الدلالة القياسية وهي قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى هذا المفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يكون قطعيا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين وقد يكون ظاهريا إذا كان أحدهما ظاهريا كقول الشافعي إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كان البين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه مطلق لجواز أن لا يكون المعنى ثمّة للجزر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للضررة وربما لا يتقبلها العمود الغموس كذا في العضو وغيره اذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لا مفهوم أدون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس أدون ولعل هذا ابضاح

أى الدلالة على الموافقة (قباسية) أى بطريق القياس الاول أو المساوى المسمى بالجلي كما يعلم من مسأيات والدة في المثال الاول لا يذام في الثاني الاتلاف ولا يضرب في النزل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحوها مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدى) من قائل هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن شرط وصفه بذلك مغن عن ذكره فكنا نمر عند كل أحد (قوله أى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للمفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكر كبير الضمير لان الموافقة هنا هو الحكم الموافق للمنطوق قال الناصر ولم يرد به مناه السابق أى مفهوم موافق للمنطوق كما يتبادر والازم ان الحكم الموافق عند هؤلاء الاثمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كاصحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعني قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سيعال القول الثاني منهما من ان الدلالة مجازية او عرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوهم اجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها في نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما فقولهم قال الشافعي والامامان دلالة الخ معناه الدلالة الذى سميتهما موافقة وقلنا أنه مفهوم وثم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خوف في ذلك (قوله بطريق القياس الاول الخ) قال شيخ الاسلام سكنت عن الادون لما قدمت من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهم بل بطريق القياس فانما كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة وجودها فيه فإى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل في حكمه (قوله المسمى بالجلي) اى بقسميه (قوله بما سياتى) اى في خاتمة القياس من أن الجلى ما قطع فيه بنى الفارق وكان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعي وامام الحرمين وقوله واما الثالث يعنى به الامام الرازى وقدمت ما في ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله بما تقدم) يعنى بخوى الخطاب ولحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قد يقال هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم ما دل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظة على الوجه المخصوص وهي التى لا مدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لا مدخل للقياس الخ (قوله لا مدخل) اى لا دخول للقياس الاصطلاحي فيها والا فالقياس اللغوى لا بد منه اذ لم يقع التصريح بالانثافيف (قوله لفهمه) اى الموافقة وذكر الضمير لتأويلها بالحكم (قوله من قائل هذا القول) قال سم قد يفهم أن غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والفرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدى بذلك ليس لاخراج غيرهما من قائل هذا القول بل لانها صرحا

ما في الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لا فائدة فيه مع ما فيه من زيادة لفظ ذكر في أحد الموضوعين (قوله أى بطريق المنطوق) اى فهمت من اللفظ في محل النطق بواسطة القرائن لا بطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهره فقط كإسائى (قوله تفسيري) اناس بكافى غير عطف خاص على عام

(قول الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بانها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بانها قياس اما الاول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما توقف على فهم علة الحكم في المنطوق من النظم لغة واما الثاني فلوجود الفارق وهو عدم كتابة الادون كالشتم (٣٢٠) بالنسبة للبيد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهي

انسياق السلام على هذا الانتظام إنما هي لافادة أن العلة هي الاكرام وعدم الايذاء مثلاً وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مستمعلاً في معنى مجازي بل يجوز أن يكون مستمعلاً في معناه الحقيقي وينقل منه بواسطة تلك العلة إلى معنى آخر وهذا أولى لتعين الحقيقة متى أمكنت وأما القول بوجود الفارق فوهم فإن القائل بأنه قياس إنما قال به بعد فهم العلة المناسبة من السياق والقرائن فليأمل قال بعض من كتب هنا فرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى فقول الله تعالى لا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساك الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً اه وهو كلام حق متين ( قول

فهمت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لأن مجرد اللفظ فلولاً دلالتها في آية الوالدين على ان المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لبعده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانتها ما فهم منها من منع أكله منع احراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكل مال فلان ويكون قد أحرقه فلا بحث (وهي) أي الدلالة عليه حيث (مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين واريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم في آية وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرح به اه (قوله فهمت) أي الدلالة وفيه ان الدلالة هي الفهم ولا معنى لفهم الفهم وبجواب بان في العبارة حذف مضاف أي متعلق بالدلالة (قوله من السياق والقرائن) أي مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق مسبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولاً دلالتها الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولاً دلالتها) أي السياق والقرائن (قوله من منع التأفيف) أي من جل منع التأفيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحق (قوله ولكن ضربه) أي لكون الشتم بمجردده لا يجدي نفعاً لفظ طبعه ونحوه والله در القائل تكني اللبب لإشارة مرموزة وسواء يدعى بالتداء الغالى وسواهما بالزجر من قبل العاصا ثم العاصا هي رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أي واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال السكوري ان ليس في كلام الغزالي ذكر المجاز لاصرياً ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستعمل لأن قول الله تعالى فلا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومسايق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى ولم يقبض الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام التنكير واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ار عصف ثقة خبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى في لم يثبتها معقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصبح اطلاقاً لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاختصاصية والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي أي بخصوص السياق القاطع بآراء تعظيمها وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي ولو كن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس او بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة فقول له اللفظ لا يصير بذلك مجازاً ان اراد لا يصح ان يصير فهو باطل ولا يتعين ان يصير قلنا لم تدع التعيين وهذا كله على سبيل النزول معه من نسبة ذلك للمصنف واما على ان المصنف

المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أي لأن قول أف اخص من مطلق الايذاء فالعلاقة الاختصاصية والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه انه مخالف لاشتراط البيانين كونهما صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنو اعليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم ان بنى الكلام على عدم إرادة المعنى المجازي (٣٢١) على التعيين صح ذلك بناء على

(عرفا) بدلا عن الدلالة على الاختصاص لغة فتحریم ضرب والدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كانا بقرينة على الاول منهما وكثير من العلماء منهم الحنفية

ما قال الفاضل السلوكي في حاشية القاضي ان القرينة المانعة إنما تشترط عند تعين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس في ذلك وبالجملة القول بأنه مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه أو ما ألافني أمكنت الحقيقة لا يعدل إلى المجاز وهي ممكنة كما تقدم بيانه وأما ثانياً فإن المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من أمارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه بقی أن قول المصنف وهي مجازية بعد النقل عن الغزالي فما قبله يفيد ان الغزالي قال بذلك وعياريته في المنحول هكذا وأما خوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التافيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من خوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأويل وطلب

حاك فلا لإدخاله كي لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تفرق في محله اه وأقول قد انفصل بعد ان شن الغارة على الشيخ بما لا يجدي نفعا ما قوله ان المصنف ثقة فهذا ما لا نزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فان الثقة غير معصوم عن وقوع الخطا وإنما النافع ان ينقل عن الغزالي ما انفاه السكوراني والغزالي رحمه الله كتب ان في الأصول احدهما المنحول ونص عبارته ما خوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التافيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأمل وطلب جامع والمختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إلا لا يعيد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل إلى عبارة اه والثاني المستصفي وليس بين يدي واظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه في رد كلام السكوراني متعينا لا ماسك به في رده بما تكرر له كثيرا من ان المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع في مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندي في هذا النقل لم ير دعه لإصحاح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له ان يقول اني ثقة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله أمدري أن دعوى الوثاقة التي بنى عليها كثيرا من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفق عليها جميع علماء النظر وهي ان الناقل يطلب من عند المناظرة تصحيح النقل ولا هيأهم بتلك القاعدة صدر وأنها كثيرا من مؤلفاتهم وأما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بان القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط البيانين كونهما صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنو اعليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي أشار في أثناء كلامه إلى جوازه في صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي على ان لنا ان نقول ان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من أمارات الحقيقة فإن المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كتابة لم ير دعي من ذلك ولعلمه ارادوها بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الاصل ولا يجوز لنا أن نتمسك في هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للجواز وهنا قد ادعى وجود القرينة وقوله ان المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاك لا يجب عليه دليل ليس على اطلاقه بل محله اذ لم يلزم صحة المحكي فان التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم ان نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لرد يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذي لا يصح الاعتراض عليه المحكي كل ذلك مبين في كتب الآداب (قوله عرفا) أي فيكون حقيقة عرفية لا مجازا (قوله من منطوق الآيتين) لان منطوقهما حيث تحريم الايذاء وتحريم الاتلاف ومن افرادهما الضرر والاحراق (قوله منهما الحنفية) ويسمونها

(٤١ - عطار - اول) جامع والمختار انه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إلا لا يعيد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع ان الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل إلى عبارة اه فلعل وجه الافادة انه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فانها بطريق الانتقال من المعنى المدلول اللفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى اعلم

( قول الشارح كاهو ظاهر صدر كلام (٣٣٢) المصنف ) لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم من المحل وحكمه موافقة ويحتمل

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسى كاهو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما  
 واخرى قياسيا كالبيضاوى فقال الصنفى الهندى لاتانى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق  
 مسكوت بنطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تناقض لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول  
 له (وان خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فبخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كاسيانى التعبير به  
 فى مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (ان لا يكون المسكوت ترك الخوف) فى ذكره بالموافقة كقول  
 قريب العهد بالاسلام لعبد بن حضور المسلمين تصديق هذا على المسلمين ويريدون غيرهم وتركه خوفا من ان  
 يتهم بالناقص (ونحوه) اى نحو الخوف كالجمل بحكم المسكوت كقولك فى الغنم السائمة زكاة وانت  
 تجهل حكم المعلوفة (و ان (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما فى قوله تعالى وربائبكم

ادلة النص (قوله كاهو ظاهر الخ) راجع لقوله مفهوم وانما كان كذلك لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم  
 من المواقف حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون الحكم المواقف موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوما  
 لاقياسا وعلى الثانى يكون قياسا (قوله صدر كلام المصنف) وهو قوله والمفهوم ما دل الخ (قوله  
 كالبيضاوى) فانه جعل الموافقة فى مبحث اللغات مفهوما وفى كتاب القياس قياسا (قوله لان المفهوم  
 مسكوت) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت فى اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول  
 يلزم حل المباین وعلى الثانى حل الجزء على الشكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفى لا الاسمى  
 او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة الحل حيثنظاهرة (قوله قال المصنف) اى فى شرح المنهاج هو  
 مخالفت لقوله فى شرح المختصر لاتانى بينهما فان للمفهوم جتهين هو باعتبار احدهما مستند الى اللفظ  
 فكان مفهوم ما باعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعدى التتائى فى الخلاف لفظى و اشار الى امام  
 الحرمين فى البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف قوا ثمة منها انا ان قلنا ان دلالة لفظية جاز  
 الفسخ به والافلاخ ذكر يا وتعقبه سم بانه سياتى فى المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفجوى  
 وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازى والامدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ  
 ائى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعف عند المصنف (قوله والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس  
 ان لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون  
 مدلول للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة  
 قرينة او علة فلا مانع حيثنذ من كون المفهوم قياسا (قوله حكم المفهوم) المتبادر من هذا انه اراد  
 بالمفهوم المحل والمناسبت لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية  
 (قوله فخالفة) اى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزء ان الشرط  
 نظر فيه للمعنى (قوله ليتحقق) اى بحيث اذا اتنى الشرط اتنى المفهوم من اصله وليس الشرط  
 للاحتجاج به مع كونه موجودا (قوله الخوف) اى الخوف بخدور بسبب ذكر المسكوت  
 بطريق موافقة للمنطوق بان يعطف عليه فى السببية والباء التعدية متعلقة بذكره وهذا الشرط انما  
 يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق (قوله كقول قريب العهد) المنهاج هنا  
 مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف اها ناصر (قوله وتركه) اى قوله وغيرهم  
 (قوله كالجمل) اى من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم كإرمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ (قوله خرج للغالب) قال الناصر هما مقام احدهما  
 ان القيد خرج للغالب والثانى انه موافق للغالب والثانى هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل  
 ما سيجى اها اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذا ان المقامان احدهما من تعبير

ان يكون لحكمه الموافقة  
 موافقة فيكون قياسا تاملا  
 ( قول الشارح الحاق  
 مسكوت بالخ) لعل مراده  
 تعدية الحكم اليه باعتبار  
 وصف مناسب وان كان  
 ذلك الوصف المناسب  
 هنا شرطا لتناوله لغة  
 لانه ثبت به الحكم حتى  
 يكون قياسا شرعيا كما فى  
 العضد فعنى كونه مسكوتا  
 انه غير منطوق به وان دل  
 عليه اللفظ بواسطة العلة  
 المناسبة وحاصل الكلام  
 حيثنذ انه شبيه باقياس  
 الشرعى فى وجوده لا الحاق  
 فى كل وان اختلفت جهته  
 وهل وجود هذا الحاق  
 يسمى قياسا ويطلق عليه  
 اسمه اولاهو لفظى راجع  
 للتسمية هكذا ينبغى ان  
 يحقق هذا الكلام وبه  
 يندفع قول المصنف وقد  
 يقال الخ (قول الشارح  
 والمقيس غير مدلول)  
 لان شرط القياس ان  
 لا يتناول حكم الاصل  
 الفرع وإذا كان كذلك فلا  
 يكون المفهوم قياسا للزوم  
 التناقض لانه يكون مدلول  
 للفظ وغير مدلول وقد  
 عرفت أن معنى كونه  
 قياسا انه تعدى فيه الحكم  
 باعتبار معنى مناسب لكن

ذلك المعنى شرط للتعدى لغة اى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم

اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الرابث في حجور الازواج أى تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) في نفسه هذا الشرط لما سياتي مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (وحادثة) تتعلق به (او) للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو غاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة (او غيره) أى خرج المذكور لغير ما ذكر (مما يقتضى التخصيص بالذكر) كموافقة الواقع كما في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين زلت كما قال الواحدى وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين وإنما شرطوا للدفعهم انتفاء المذكورات لأنها فوائدها ظاهرة وهى فائدة خفية فآخرها عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما انفاه مخالفا للشافعى

(قول المصنف مما يقتضى

التخصيص) فتنى وجد

ما يقتضى التخصيص انتهى

المفهوم ومتى اتنى وجد

العلم حينئذ بانتفاء الحكم

عماعدا المذكور أو وظن

ذلك الحاصل بعدم ظهور

شيء من الموجبات بعد

التأمل والتفحص إذ لا

نزاع في أن المفهوم ظنى

يعارضه القياس فلا يتوقف

على الجزم بانتفاء الموجبات

كما قيل وبني عليه عدم العمل

بمفهوم المخالفة (قوله

وانتفاء عماد التخصيص

بالحكم) أى فاذا ظهرت

فائدة أخرى بطل وجه

الدلالة عليه لتطرق

الاحتمال فيصير الكلام

بمجمل حتى لا يقتضى فيه

بموافقة أو مخالفة هذا

هو المراد فاندفع ما فى سم

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف في غيره هنا كشرح المنهاج بهذه العبارة وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام فلذلك قال سم أن مقاله الشيخ مجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتي في حجوركم) فيه سبحانه وتعالى بهذا على معال الأمور وأنه ينبغي للرجل أن يرى بنت زوجته في حجره ولا يفرق بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة (قوله لما سياتي) أى من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن أن يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطرب إليه كافي صورة الجهل او محتاج إليه كافي صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو أخبار المخاطب بما يعلمه او عن الاهام على المخاطب وإيقاعه في حكم الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيداً بها في التقييد فكان الحل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الأظهر عنده حمل على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله لسؤال) أى لجواب سؤال وقوله او حادثة أى لبيان حكم حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق في الدلالة كان السؤال والحادثة مثلاً صارفين له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالة بل اعتبر فيه عموم اللفظ لخصوص السبب اه ذكرنا (قوله اول للجهل) أى من المخاطب بخلاف ما مر (قوله فقال) أى في كل من الصور الثلاث (قوله لغير ما ذكر) إشارة إلى نكته أفراد الضمير (قوله مما يقتضى التخصيص الخ) نبه به على أن ضابط العمل بالمفهوم أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكرة فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت بخلاف ما إذا أظهرت له فائدة كالأمثلة التي ذكرها وكان بسياق المذكور التفخيم والتأكيد للنهي تجبر لا يحل لمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحمد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك للكافرة أيضاً وكره بآية الامتنان كقوله تعالى لنا كلوا منه لحاً طرياً فلا تمتنع أكل القديد (قوله كموافقة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لا شيئاً) أى المذكورات (قوله فوائده ظاهرة) لانتفاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكرة لا بدله من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص (قوله في توجيه امام الحرمين) للشافعى رضى الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام بمجمل حتى لا يقتضى فيه بموافقة او مخالفة اه ذكرنا (قوله لما انفاه) أى من بعض الشروط المذكورة وهو ان

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقدمت في النهاية في آية الربيعة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها موافقة الغالب لامة فهو له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيعة الكبيرة وقت الزوج باهمال انحراف على الزوج لانها ليست في حجره وترتيبه وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كإقتل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لانها ليست في حجره ورواه عنه بالسندان أبي حاتم وغيره ومرجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للبذكور في الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالخالفه كافي الغنم المعلوفة لماسيأتي أو الموافقة كافي المثال الاول لما تقدم وفي آية الربيعة والموالاة المعنى وهو أن الربيعة حُرمت للتلاقي بينها وبين أمها التباغض لو أصبحت بان يتزوج بها فيوجد نظراً للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا وهو الاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء إلى المؤمن أم لا وقد علم من والاوه من لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم إلى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصروفيه ان الذي نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه ان ما وافقه على النفي ورده سم بأنه يصير التقدير للنفي الذي نفاه معلوم ان الذي نفاه ليس هو النفي ولا وجه له حينئذ يجعل ما يحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير انفي الاشتراط الذي نفاه (قوله بان المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) أي مدلولاته وحاصل دفعه انه وان كان من مقتضيات اللفظ إلا أنه من مقتضيات الحقية والغالب من مقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ مما يأتي وما تقدم (قوله وهذا) أي القول بمفهومه وان لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لاحاجة إلى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) أي فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثير ما يرجع المجتهد عن شيء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كالماوردي وابن الصباغ وغيرهما فالاقصار على الغزالي موم لعزة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسندان أبي حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني ابراهيم بن عبيدين رفاعه قال أخبرني مالك بن اوس بن الحدثان قال كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني على بن أبي طالب فقال مالك فقلت توفيت المرأة فقال على هل لها بنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجرك قلت لاهي بالطائف قال فانكحها قلت فإن قول الله تعالى وربائكم الا في حجركم قال انها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك قال الحافظ العماد ابن كثير اسناده قوى ثابت إلى على على شرط مسلم وهو غريب جدا اه كمال (قوله ومرجع ذلك) أي ما نقل عن داود وعلى رضي الله عنه (قوله والمقصود الخ) أي ليس الغرض المقصود ان لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد إلى العمل إلى المفهوم وقد يعمل على وقفه أو مخالفته لدليل (قوله انه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حينئذ مسكوت عنه (قوله لما سيأتي) أي في المسئلة الآتية في الكلام على انكار أبي حنيفة مفاهيم المخالفة (قوله المثال الاول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من انه يريد وغيرهم (قوله المعنى) أي العلة وهذا لعل للموافقة (قوله بان يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أي ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله تشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أي من النظر فيها



المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاة في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعمه أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للذكر من صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعمه إجماعاً) لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لأسباب وقيد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لأن المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انفالية للإبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أي في الحكم بمعنى أنه هل يكنى أخذه من اللفظ من غير قياس أو لا بد فيه من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت الخ والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر من الأمور السابقة ككونه جواباً للسؤال أو بياناً لحادثة الخ يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله ما يقتضي الخ فاعل يمنع وقياس المسكوت مفعوله وباء بالمنطوق بمعنى على أو ضمن القياس معنى الربط فعداه بالباء إذ الفرع مربوط بالأصل قال الشيخ خالد في شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذكور بل قيل يعمه الخ يعني كيف يتمتع هذا القياس مع أن لنا قائلين بأن المفروض له القيد المذكور يعم المسكوت عنه بدون قياس كافي الغنم السائمة كاه فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يتمتع قياس المسكوت بالمنطوق بناء على أن المفروض لا يعم المسكوت وقيل يعمه فيمتنع قياسه عليه اه قال بعض وشمل الغنم للمعلوفة في الحكم جار على مذهب الإمام مالك بأن المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته) لتليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لما يقتضي وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعمه) هذا القول الثاني المشار إليه بقوله وقيل لفظية (قوله المفروض) فاعل يعم والمفروض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها والعارض هو القيد وعبر بالمفروض دون الموصوف وإن كان في المعنى من موصوفات لا يتوهم اختصاص ذلك بالصفة وقوله للمذكور متعلق بالمفروض وقوله من صفة أو غيرها بيان للمذكور (قوله إذا عارضه) علة لقوله يعمه (قوله كأنه لم يذكر) فهو كالمعدوم وكأن المفروض شامل للموصوف وغيره (قوله لا يعمه الخ) حاصله أن اقتراح ما يقتضي التخصيص بالذكر هل يدل على إلغاء المذكور من صفة أو غيرهما وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت ولا يدل فعلى الأول يصير المفروض إذا كان عاماً شاملاً للمذكور والمسكوت فيمتنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين كما تقدم نقله عن شرح المصنف للمختصر وعلى الثاني يكون غير المذكور مسكوتاً عن حكمه فيجوز حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أي في اللفظ. (قوله لا سيما وقد ادعى الخ) أي فلا أقل من أن يكون هو الحق فهذا لا كيد لاحقة (قوله كما أفادته العبارة) حيث جزم بأنه لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق وحكي العموم بقيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الإجماع على عدم العموم وإن سيق بتقيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) أي فلا يقال فيه أن عدم العموم هو الحق بل هو محتمل وإن كان ظاهر ما في المتن ترجيح مقابله لذكره مقدماً بدون صيغة تمييز وذكر الآخر مؤخراً بصفة التريض (قوله لأن المسكوت هنا) أي في مفهوم المخالفة أدون أي فيكون المنطوق أولى بوجه الأولوية إن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الأدونية في الحكم لا في العلة الجامعة لأنه مقيس وشرطه أن يساوى الأصل في تمام العلة فيكون المراد مقيساً قياس الأدون وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلي وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) أي في مفهوم الموافقة فإن المسكوت أولى أو

(قول الشارح كأنه لم يذكر) أي لوجود ما يقتضي أن التخصيص بالذكر ليس لقصر الحكم على المذكور فيدل على أن المسكوت كالمذكور في الحكم ويكون ذكره بالنسبة للحكم كالعدم وحينئذ فيمتنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين (قوله أو لفظية) هذا هو الصواب وفي بعض الحراشي المشار إليه بقوله وقيل لفظية وهو خطأ من تغيير الناسخ (قوله أدون من حيث الحكم) لأن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) أعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمدوا الأشعرى والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كالأول خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانيها أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليترادأنا لهما أن يكون ما عدا ذلك الصفة داخلها له الصفة مثل أن يقول أحكم بنشاهد بن والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لأننا الشافعى وأبا عبيد عالمان بلفظ العرب فالظاهر فهم ما ذلك لفظه ولولم يفده لفظه لما فهم منه فظهر إفادته لفظه وهو المطلوب ولنا أيضاً أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه المذكور فى الحكم لما كان تخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص أحاد البلقاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم واحد وليس هذا إثباتاً لو وضع التخصيص لتنى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالتأمل بل هو إثبات بطريق الاستبراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادوه هذا كذلك فاندرج (٣٢٦) فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة فإنه يفيد الظهور

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كاتقدم اضافته الى الصيغة فأنها لا تدل على الحكم بل على حمله فإن السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نى الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لنفسه فلو أريد الحكم لكان الأنسب أن يقال وهل المنى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يرا. الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نى الزكاة فى مقابلها واثرك التكلف على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لأن الصفة لفظ والمفهوم معنى «فائدة» مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله صف واشترط علل واقتربنا هـ وعد طرفين وحصرنا لاغبيا

فالثانياً الاستثناء والاعيان الغاية وسيأتى أن الراجح أن العدود والملقب ليسان انماهم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الأصوليين فأنها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النجاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ما ليس بلفظ كتقديم العمل فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقل لشيوه فلا يرد النعت بمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثناءها احتياجها لآلة بخلاف غيرها والحق أنه

فيه فيسكت به وأما ما قال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم متفق أما الملازمة فإذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور فيه انه إن اراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهنية

مختص به فسلم لأن الايقاع والانتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن اراد متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه مختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بالعدم فعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجوازه أن يثبت نسبة ولا بالحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظن فى الخبر لأنه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فإن وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجب فإذا اتفق هذا القول فيه فقد اتفق وجوب الزكاة فيه إلا أن يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل ما فى العصد وحو اشبه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شيء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع أقلاله عند الأصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النجاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لأن المفهوم ليس خارجاً بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفاءه انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنى قبل وفى الغاية من كونها لاتمامها ما قبلها من الحكم ولذلك انفردت كما فى العصد وغيره بدلائل تخصها بآلة على دلائل الصفة قال المضد أن بضاد دليل يخص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرطاً يلزم من انتفاءه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة

( قول المصنف كالغرم  
السائغة ) أي بهذه العبارة  
الظاهرة في أن الصفة هي  
المجموع إشارة من أول  
لام إلى أنه لا عمل بإضافة  
كالسائغة وحدها كأنها  
ليست بصفة ( قوله ) سائمتها  
بدل ( صوابه ) في سائمتها  
بدل ( قول الشارح  
لاختلال الكلام بدونه )  
فذكره ليكون لعدم  
الاختلال لأنها فائدة  
ظاهرة بخلاف المفهوم كما  
مرو هذا إلا في أنه دلالة على  
السوم الزائدة على الذات  
إلا أنه لا يعمل بها لما تقدم  
إنه أظهرت فائدة أخرى  
بطل وجه الدلالة على  
المفهوم وهذا ظر وجه  
كون هذا أظهر فإن قلت  
المصحح هو المقدر  
الموصوف بهذا قلت  
المقدر إنما يقدر بعد  
الوصف الدال عليه  
وإلاصح الكلام بدون  
الوصف وليس كذلك  
فالدلالة على المقدر تكون  
هي الفائدة ( قوله ) حلوا غير  
سائمت الغنم على ما ذكر )

لا حاجة بل لصحة لاستثناها لان كلامنا التام يحصل بآلة فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر  
معب عن جميع المفاهيم بالصفة لكان متقدحا لان المعدود والمحدود مو صوفان بعددهما واحد هما وكذا  
سائر المفاهيم اه وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة لا لتقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس  
بلفظ فلا يدخل في تعريف الصفة ما ذكره وبتقدير صحة استثناء المذكورات فليستنى معها ما بعدها  
اه ذكر يا (قوله لا التثنية فقط) أى كاهو المتبادر من الصفة (قوله اى اخذا) مرتبط بقوله والمراد بها  
(قوله حيث ادرجوا الخ) لان المعدود مو صوف بالعدد والنصوص بالسكون في زمان وامكان مو صوف  
بالاستقرار فيه (قوله اى الصفة كالسائمة الخ) دفع لما يتوهم من ان الصفة مجموع الغنم السائمة إذ  
القاعدة ان ما بعد الكاف هو المثال (قوله قدم) اى لفظ السائمة في الثاني واضيف إلى مو صوفه  
فسقطت منه لام التعريف وهذا يندفع ما يقال الموجد في الثاني سائمة بالتكثير لا السائمة بالتعريف  
كإقتضيه قوله وفي الثاني ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل (قوله وفي صدقة الغنم) بدل من  
حديث البخارى اى وفي شان صدقة الغنم وفي سائمتها بدل (قوله ان روى) نبه به على انه لم يجدده قال  
الكمال وقد تتبعته مظانه في كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك (قوله لاختلاف الكلام الخ)  
أشار إلى ان لفائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداه وفيه ما استسمع (قوله بدونه) أى السائمة المجرد عن  
الموصوف (قوله فيفيد) تفريع على ما قابل الاظهر (قوله ان الجمهور) اى من اصحابنا اى فينبغي  
ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو هو قولى لان تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر  
ولا تاثير له فيما نحن فيه اه وبه يتجه ما قاله الكوراني ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعاً لان  
تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا يدخل له فيما نحن  
بصدده اه فتورك سم عليه ليس بما يلتفت اليه (قوله وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بان  
سائمة الغنم اخص من مطلق السوام ثم ونى الاخص اعم من نى الاعم فغير سائمة الغنم اعم من غير مطلق  
السوام لصدق الثاني بالمعلوفة مطلقاً والاول لها سائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لها عكس ذلك

لعله بقية ان السلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمتها منها (قول الشارح لترتب الزكاة عليه في غير الغنم) ان كان المراد أنها ترتبت عليه في غير هذا الحديث فالسلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد أنها ترتبت عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر (قول الشارح وجوز المصنف الخ) اي ان الصفة هي اللفظ المقيّد وآخر لفظ الغنم مقيد بالسائمة باعتبار اضافتها اليها كما ان لفظ السائمة مقيد للغنم في قولنا في الغنم السائمة زكاة باعتبار الوصف فالتقييد ليس قاصرا على المشتق فاندفع ماورده الناصر من ان الغنم غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنم ان التقييد بلفظ الغنم وليس مرادا كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قول الشارح وهو بعيد) أي (١٢٨) التجوز بعيدلان متعلقه غير متبادر (قوله يرد بمعنى امام) هذا لاني هنا افترض

انه مفهوم امام (قول الشارح أي فغيره ليس باله) بيان للمفهوم إنما الحكم الله لمحل المنطوق في الآية هو الله والمنطوق هو الاولوية وحمل المسكوت غير الله والمسكوت افتاء الاولوية قال السعد مفهوم المخالفة في إنما هو في الحكم عن غير المذكور في الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل جواز إنما زيد قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف إنما قبل لافرق بين إنما الحكم الله وبين لا إله إلا الله لان إنما تحل بالنفي والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق في الاولوية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الاولوية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفي الاولوية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق قال السعد بان قولنا إنما انا تيمى بمعنى

(قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم في الغنم والثاني الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مثل الغنى فظ كاسيأت فيفيدنى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيدلانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) أي من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعط السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة لى أى في غيره واجلس امام فلان أى لا وراه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا لى لاعاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لأكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب فانا أحدكم فليغسله سبع مرات أى اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيره بحسب مفهوم المظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره وينظر جملة قوله ورجحه الامام الرازى وغيره اعتراضية أى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مصافا للغنم فينبى الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثاني الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مصاف للغنم فينبى الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة في السائمة (قوله وجوز المصنف) أى في منع الموانع بل قال فيه نه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد قولنا في الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وقولنا في سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة ففهوم الاول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التى لولا التقييد بالسوم لشمعها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالقبر مثلا التى لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشمعها لفظ السائمة فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لالى لفظ الغنم فقط كايومهم كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه لغنا والغنم بخلافه لا ورود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدو نه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقوله الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر الى القيد وعدمه لالى الاشتقاق وعدمه كإفهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يدر ما قاله المصنف (قوله على وزانها) أى في تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سيأتى) أى من أن مفهومه ان مثل غير الغنى ليس بظلم لأن غير المظلم ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم كابدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لا يخلو المتبادر) لتقيل لشيء بنفسه لان خلاف التبادر نفس البعد فكان المناسبات يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد الخ وفرق القرافي بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لاعلة وهى أهم من العلة فان وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم ولا لوجبت في الوحوش وإنما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف اه زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل في العلة حتى تدرج في الصفة (قوله أى لا وراه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراءه تكون بمعنى قدام كافى قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكرها الاكثر دون الاقل وفيها بعد الاقل دون الاكثر احتياكا ولا سيما ذكر الكثرة في الاول لان المقصود منه الزجر فرما تروهم فيه الكثرة وفي الثانية القلة لان المقصود منه التنظيف فرما يتوهم منه الاقتصار على أقل

قائم زيد بمعنى زيد القائم  
لا بمعنى ما قام إلا زيد انتهى  
فقوله إنما بمعنى ما والا  
تقريب لتحقيق تدبر  
(قوله هو أن الله) لا يخفى  
أن أن الله إله غير منطوق  
أصلاً وإن كان لفظ الجلالة  
منطوقاً به لأن غاية ما يفيد  
الناطق به أخرجه عثمان  
عنه الالوهية وقول الناصر  
أن الالوهية موضوعة بعد التثنية  
للاثبات فيكون اثبات  
الالوهية منطوقاً وهم فإن  
إلا ما وضعت إلا للاخراج  
لما بعدها عن حكم ما قبلها  
ثم ثبت له الحكم المقابل  
بطريق المفهوم ألا ترى  
أنه لا قائل بأن الإلوهية  
بعد التثنية لموضوع معين  
وبعد اثبات الموضوع  
له آخر (قوله استثناء  
منقطع) الأولى أنه متصل  
ويراد المفاهيم من حيث  
هي (قوله لثلاث يفوت  
الغرض الخ) مبنى على أن  
التمييز محمول على الفاعل لا  
المفعول تدبر (قوله أن  
معنى المفاهيم حجة) أنت  
تعلم أن المراد بالمعنى هو  
الأمر المعقول كما سيأتي  
في الشارح فغاية ما يلزم  
أن يكون المعنى أن الأمر  
المعقول حجة أى منشأ  
حجية المفهوم حجة وهو  
كذلك إذ حجية المفهوم

(وشرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أى فقير أولات الحمل لا يجب  
الاتفاق عليهن (وغاية) نحو فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أى فإذا نسكحته  
تحل للاول بشرطه (وإنما) نحو إنما الحكم الله أى فغيره ليس بالله والاله المعبود بحق (ومثل  
لأعلام إلا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن  
غير زيد ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم  
اتخذوا من دونه أولياء فآله هو الولي أى فغيره ليس بولي أى ناصر (وتقديم المفعول) على  
مآسأتى عن البيانين كالمفعول والجار والمجرور نحو إياك نعبد أى لا غيرك لآلى الله تحشرون  
أى لا لآلى غيره (واعلاء) أى أعلاء ماذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لأعلام إلا زيد) أى مفهوم  
ذلك ونحوه إذ قيل أنه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الالوهية (ثم ما قيل) أنه (منطوق)  
أى (بالإشارة)

ما يحصله (قوله وشرط) عطف على صفة فالقدير هو أى المفهوم صفة وشرط وغاية ويقال أيضاً  
مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما فهم من تعليق الحكم على شيء بأداة  
شرط كان وإذا ومفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم بأداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الإسلام  
وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثناءه بما فسر به المصنف الصفة وقد عرفت ما فيها فالوجه  
عطفه على العلة وتعريفه بالوكذا ما بعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم إنما الحكم الله فحل النطق  
في الآية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الالوهية ثم إن مقتضى  
الاحتمال إنما بالنفي والاستثناء أن يكون المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى  
والجواب أن لما نطق بأداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى والمالم ينطق  
بهما معاً بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال في المنطوق نفي الالوهية عن غيره تعالى فإنه لم ينطق به إذا  
المنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق ولا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء أن يعطى حكمه (قوله  
والاله المعبود بحق) بينه أن نسخة مفهوم المخالفة في الآية متوقفة على تفسير الاله بالمعبود بحق إذ لو أريد  
مطلق المعبود لم يصح لأن المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومها اثبات العلم الخ) هذا ما جرى  
عليه المصنف وهو المشهور في الأصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله الآتى إذ قيل أنه منطوق الخبر من  
صرح بذلك أبو الحسن بن القطان والشيخ أبو إسحاق الشيرازي ووجه القرافي في قوله أعده والبرامى  
في شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على الإدينار كان ذلك أقراراً بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤخذ به  
لعدم اعتبار المفهوم في الأقرار اهـ قال السكال وهو الذى ينتج له الصدر إذ كيف يقال في لاله إلا الله  
أن دلالتها على إثبات الالوهية لله بالمفهوم اهـ واجاب شيخ الإسلام بأنه لا بعد في ذلك لأن القصد أولاً  
وبالذات نفي ما خلفه المشركون لا إثبات ما وافقوا عليه فكان المناسب الأول المنطوق وللثاني  
المفهوم ومحل عدم اعتبار المفهوم في الأقرار إذا كان بغير الحصر كما يفهم كلامهم (قوله وفصل المبتدأ من  
الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو أى لا غيره بخلاف الخبر المعروف بلام الجنس فإنه يفيد  
الحصر فالخبر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فإن جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تأكيداً  
للحصر كما ذكره التفنازاني في شرح التلخيص قاله الشيخ خالد في شرح المتن ومنه يعلم أن تمثيل الشارح  
بقوله تعالى فآله هو الولي تسامحاً كان المناسب أن يقول وضمير الفصل لأنه يفيد الحصر والحصر اثبات  
وهو منطوق ونفي وهو مفهوم (قوله على مآسأتى) إشارة إلى أن فيه خلافاً (قوله أى أعلاء) ذكر  
إشارة إلى وجه أفراد الضمير مع المتقدم جميع (قوله أى صراحة) جواب عما يقال أن ما قيل أنه منطوق

باعتباره إلا أنه ليس مراداً كما قال هكذا ينبغي أن يكون المراد تأمل

(قول الشارح حجة لغة)  
 (الح) يعني أن الدليل الدال  
 على الحجية هو الوضع  
 اللغوي بأن وضع لفظ  
 الساتمة لغة لاخراج المعلوفة  
 أو الوضع الشرعي بأن  
 وضعت شرعاً لذلك بعدما  
 كانت في اللغة لا فائدة معناها  
 فقط أو أن الدليل هو العقل  
 وسيأتي بيانه فلا اختلاف  
 في مأخذ الحجية (قول  
 الشارح لقول كثير (الح)  
 ولا يضرب في ذلك مخالفة  
 "الخنفس" لأنه أصغر  
 من هؤلاء خصوصاً وقد  
 وافقهم الشافعي وما قاله  
 الامام في البرهان من أن الـ  
 نسل أنهم فهو، واذك لغة  
 لجواز أن يكونوا بنوه  
 على الاجتهاد أى النظر  
 والاستدلال في المباحث  
 اللغوية مدفوع كما قال  
 العصدي بأن هذا المنع لا  
 يضرب "نالا" لا ادعى القطع  
 بالمفهوم بل الظن وهو  
 حاصل بقومهم وهم من أئمة  
 اللغة سواء استند قومهم إلى  
 اجتهاد أو سماع أو غير ذلك  
 فان طريق معرفة أكثر  
 اللغات قول الائمة أن  
 معنى هذا اللفظ كذا  
 والتواتر قليل اه وبه  
 يندفع أيضاً ما قيل أنه بعد  
 تسليم النقل لم يوجد  
 تواتر

كفهوم وإنما والغاية كإسباني لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتي (مسئلة المفاهيم)  
 المخالفة (إلا القلب حجة لغة) انقل كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدو وعبيد تليذه قال في حديث الصحيحين  
 رتبته بعد هذا الشارح دفعه بقوله لراحة معللاً بسرعة التبادر فليس العلة في تقدمه على باقي المفاهيم  
 مجرد القول بأنه منطوق لمشاركة ما بعده له في ذلك لأن فيه أصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة  
 فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى بالامد كور فهو حق لنطق وإلا تدل على ثبوت الحكم  
 له فقد صدق على هذا الثبوت أنه معنى دل عليه اللفظ في النطق ولا يخفى أن إلا بعد التي موضوعه  
 للاثبات فهو منطوق صريح اه وإيراد اسم أن المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح  
 والمصنف لم يتعرض فيما سبق لتقسيم المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة  
 وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبنى على ما أسلفه سابقاً في شرح قول المصنف ثم المنطوق أن  
 تروى الصدق أو الصحة الخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ما هنا (قوله كنهوم وإنما والغاية) اما كون  
 مفهوم وإنما منطوقاً فلا نفي قولك إنما زيد قائم وإنما القائم زيد معناه لا قاعدة ولا عمر وفعل النطق في الأول  
 زيد وفي الثاني التامع والمعنى حال من أحواله فيكون المعنى منطوقاً لأنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق  
 ثم هذا الذي غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود بالتكلم  
 لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغير فيه إلا أنه لما كان  
 الحكم ينقطع بالغاية لزوم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كإسباني) أى في ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى  
 الأذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة وبقي بما يفيد الحصر كالمذكورات  
 تعريف المبتدأ والخبر نحو صدق زيد وزيد العالم (قوله كإسباني) أى في مسألة ترتيب المفاهيم (قوله إلا  
 القلب) قضية الاستثناء أنه مفهوم لا يحتاج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد  
 أنه ليس بمفهوم فالاستثناء منقطع وان المراد المفاهيم من حيث هي فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر  
 اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كاهناو حيث أطاق على المفهوم وأضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف  
 فخالفة الخ وهو صفة الخ ففتح وإتمام لجمع لان المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسيأتي محترز المخالفة  
 آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أى من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوي والمراد أنه حجة شرعاً  
 بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعاً أي بدليل الشرع كأيديل عليه كلام الشارح لان الخلاف إنما هو  
 في الدليل الدال على الحجية والحاصل ان القائلين باختلافه هل نفي الحكم فيه عماعدا المنطوق به من  
 جهة اللغة أى ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد  
 على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أى العرف العام فلم أن الاختلاف في مأخذ الحجية وبه يندفع قول  
 الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن غوم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها تختلف فيه كإس  
 ويأتي في قوله وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه لأنه مبنى على ما فسر به قوله حجة لغة أى مدلوله اللفظ  
 فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيد هو القاسم بن سلام والاول شيخ  
 الثاني وكلاهما ممن يحتاج بنقله في اللغة كالأصمعي والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صحته لأنه  
 أصغر منهما خصوصاً وقد وافقهما إمامنا الشافعي رضى الله عنه قال في البرهان صار إلى القول بالمفهوم  
 أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولئن ساغ الاحتجاج بقول عن جلف من الاجلج  
 فقول أبي عبيدة أولى ثم ذكر ما قاله الشارح ثم قال والشافعي رضى الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم  
 وقد احتج بقوله الأصمعي وصح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فان أئمة قد يحكون على  
 السان عن نظرو استنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل والاعراض ينطقه طبعه  
 فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصارى الكلام تجاذب

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انها قالوا بذلك في غيره ايضا كافي العضد والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قاله بالايجتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة كذا قيل تامل (قوله بصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خبط القناد ومع هذا ماسأى عن العضد هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالي ان ما نقل في الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه ورد عليه العضد بقوله والحديث صحيح لا قدح في رواه وما استند به الغزالي وسبقه اليه (٣٣١) الامام من ان الغرض في مثل هذا الكلام

التناهي في تحقيق اليأس سيأتي للعضد ايضا رده قريبا (قوله والحديث صحيح لا قدح فيه) قال العضد بعد ذلك وهو مبادرة عدم الغفران فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه السلام علم انه غير مراد هنا بخبر صه انتهى قال السعد قوله بمبادرة الخ اي الحكم المشترك بين السبعين و ما فوقها ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافه (قوله ولعله علم الخ) قال السعد يعني ان ما ذكر النبي عليه السلام من قوله لازيدن على السبعين فلعلم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لان جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم انه يفهم من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون

مثلا مطل الغنى ظلم انه يدل على أن مطل غير الغنى ليس يظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب (وقيل حجة شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم عليه السلام من قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كانوا الشيوخان خبرني الله وسأزيده على السبعين (وقيل حجة معني) اي من حيث المعنى وهو انه لو لم ينف المذكور

وزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك إلى أنها قالوا بذلك في غيره أيضا في البرهان وقال ابو عبيدة في قوله عليه السلام لان مبتلى جوف احدكم قبحا حتى يريه خير من ان يمتلى شعرا انه يدل على توسيع من لم يعتن بغير الشرع فاما من جمع الى علمه علم الشرع فلا يلام عليه (قوله وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لانسلم فهمها ذلك لجواز ان يكون ما قاله بالايجتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة (قوله من لسان العرب) أي لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن يكون الدلالة شرعية لا مكانا ان يكون وروده في كلام الشارع لموافقة لغة العرب وكلام الشارع عري ولا يلزمهم من فهم الشارع في الآية أن يكون ذلك شرعا بل يجوز أن يكون استند في ذلك لدلالة اللفظ واللفظ عربي وإثبات كونه شرعا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خبط القناد والموارد جمع مورد مصدر ميمي بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدريته مراد منه المكان (قوله وقد فهم عليه السلام) قال في البرهان وما يتعلق به المأثبات قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم الآية قيل قال عليه السلام لازيدن على السبعين قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث أولا وقد قال القاضي من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يجر على تحديد العدد وعلى تقدير ان الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤبسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو أفصح من نطق بالضاد صلى الله عليه وسلم أهو قال الغزالي في المنحول أن ما نقل في الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض منه التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حثيثة لتعليل (قوله وسأزيده) اي الاستغفار وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأنيفا للقلوب لانه الداعي إلى الله ولما لم يكن عمر رضي الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله اي من حيث المعنى) إشارة إلى انه معنى منصوب على نزع الخافض لاعي التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحاجة مع أن الحاجة هو المفهوم قاله الناصر وهرمبني على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو انه) ضمير هو للمعنى وضمير

من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبي صلى الله عليه وسلم وقد تحقق النفي في السبعين ففي ما فوقها على الاصل اه والحاصل ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فمنع أولا إفادته هذا المعنى ولأن سلمناه بمنع ان افادته من التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام كله لانه دلائل القائل بالقول الضعيف الذي بين ضعفه بحكايته بقيل ولو لم يكن دليلا ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم رد قوله بمحتمل أنه لعدم الانثاق الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبني على جواز إثبات وضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولانسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك في إثبات دليل التنبيه والايما وهو

الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله ( واحتج بالقلب الدقاق والصيرفي ) من الشافعية (وابن خويزمنداد) من المالكية (وبعض الحنابلة)

انه للشان وفي اسناد نفى الحكم الى المذكور يجوز والاسناد الحقيقي للمتكلم وارا دالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفي كلامه قياس استثنائي حذفت استثنائته اي واللازم وهو عدم الفائدة في ذكره باطل فاللزم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبحت فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير واجيب بمنع انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لفائدة للفظ سواء تعين ان يكون فائدة للفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله) الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها تنفاه الحكم عن غيره لا عمله واجاب سم بان للمفهوم كما تقدم ثلاث اطلاقات فيحمل في كل محل على ما يناسب فغمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيها هنا على الحكم وحده او هو مع لعله لا المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أي مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام وناشئ عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضي الاصولي الفقيه الشافعي كان معتزلي العقيدة في الاصل والصيرفي هو ابو بكر محمد بن عبد الله شارح الرسالة للامام الشافعي تفقه على ابن سريج وخويزمندان وفتح الميم وكسرها وعن ابن عبد البر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بفهوم القلب بانه لفائدة في التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم عن الغيرو بان قال ليست اختي بزانية يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عندما لك واحد ولو لا مفهوم القلب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالخصام واردة الايداء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علماء كان نحو زيد قائم واسم جنس كقولك في الغنم زكاة لا يدل على نفيه عن غيره وإلا مساجاز القياس والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النفي الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذا النص حينئذ يدل على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه قاله الخنجدى في شرح المنهاج واوردا ايضا انه لو تحقق مفهوم القلب للزم كل من الكفر والكذب في نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالي باطل بديهية وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثاني على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكره لا يقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون مقتضى التخصيص بالذكر

ان يذكر ما لولم يرد به التعليل لكان بعيدا حذرا من لزوم البعد فلان يثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد أجدر وما اعترض عليه به من أنه يلزم الدور لتوقف الوضع على الفائدة المتوقعة على الوضع مدفوع بان ما توقف عليه الدلالة تعقل الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول الفائدة لا تعقلها كذا يؤخذ من العضد وحواشيه وبعضهم فهم أن هذا الدليل هو ما نقلناه عن العضد ثانيا عند قول المصنف وهو صفة فشدد التفسير على الشارح وقال ان هذا الدليل مبنى على انه حجة لغة لا عقلا في العضد واجاب عنه سم هنا بما لا يشي الغليل والشكل فهو ان يعرفها الناقد البصير



(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامد أو مشتق غلبت عليه الاسمية فاستعمل استعمال الاسماء كالطعام فى حديث لا يتبعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالي فى المستقصى للقب (قوله الشارح واجب بان فائدة استقامة الكلام) أى ومتى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أُمى برأية يتبادر منه نسبة الزنا إلى أم الخصم (٣٣٣) ولذا وجب الحد عند مالك

وأحمد وأوجب بانه من من القرائن الحالية كالتخصيص وأورد على القائل به أن القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفغنى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلايان اللزوم أن النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والإدلال على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا فى مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى اثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حقية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فإذا لم يجتمعما فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأوجب

علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو وفى النعم زكاة أى لافى غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا لافى الحكم عن غيره كالصفة وأوجب بان فائدة استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرى فانه أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فيحتمل لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بحريانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عبر فى المثالين بدل محمود زيد بالهاشمى مثلا رسول الله والضارب زيدا موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سغه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى ان الالفاظ اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفى ما عداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلل عن تفافض أبواب الالباب فان من قال رأيت زيدا لم يقض ذلك انه لم ير غيره قطعا (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النحاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افراديا كان كرجل وما أو جمعا كتمر جامدا أو مشتقا وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضا كما يفيد تمثيل الغزالي فى المستقصى للقب بحديث لا يتبعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لا فرق بين قولنا فى الغنم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اه أما ما لم تغلب عليه الاسمية فدخل فى قول المصنف سابقا لا مجرد السائمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لاعلى عمرو) الاولى لا على غيره لانه لا وجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لا على غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لا فائدة لذكرها إلا لافى الحكم عن غيره (قوله وأوجب بان فائدة الخ) قد يقال اذا كان لا مقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حينئذ فى ذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والاتيان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه ارى الاخبار عنه قلنا يلزم أن عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به وفيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصيرى سنة ثلاثين وثلاثمائة وهو من اصحاب الوجود عند معاصر الشافعية قال السبكال وقع لاسمها بنافى الفقه استدلالا لاعتراض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لاسماء فى دم الحيض يصيب الثوب حثيه ثم اقرضه بالماء واستدلوا به على تعين التراب للتعيم بقوله لو تر بها طورا وأوجب بان ذلك

بان فائدة الخ) أى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يراد أنه كان يكتفى بالاتيان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشئ) لا يقابل الخ) كيف وهو النقيض له بخلاف القول بالعدم فانه مساو للتقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى اننى انى خيفة له غايته أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى ما فيه من سوء الادب والحق عندى أن السرى فى ذلك ان كل ما استدلل به ابو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

نفي القول به لا القول بنفيه تأمل (قول الشارح لان الخبر له جارحي) يعني أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى أعنى هذا المفهوم في ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجى وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجى أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بتأماها كان يقال في الشام الغنم وان يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال في الشام الغنم السائمة وفائدة التخصيص بالوصف مخالفة المسكوت عنه المذكورة في الحكم النفسى وانتفاؤه في المسكوت عنه وان تعين مراد اقضاء بالاستقراء لكانه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجى الذى هو المراد بالمفهوم في الخبر لان الخبر لا يدل عليه ما عرفت أنه يدل بالمطلوع على الحكم النفسى وبالمفهوم على انتفاؤه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسى انتفاء النسبة الواقعة في نفس الامر لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به فقط فلا يتعين القيد فلهذا نفي أى نفي الحكم الخارجى عن المسكوت بل هو متعين لنفي الحكم النفسى الذى هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء أى الحكم الانشائى فإنه لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس

قوله اوجبت بناء على اتحاد الإيجاب والوجوب او حاصل به بناء على اختلافهما فاذا انتفى الإيجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا الذى قال ابن الحاجب في المنتهى وهذا دقيق نفيس واعرض عليه العبد بان هذا اعتراف بأنه لا حكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له بالبنى ولا بالاثبات لانه سلم ان غير أذكور كالعلوقة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفى الانشاء انتفى عنه القول الذى هو اوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين

(وانكر ابو حنيفة الكل مطلقا) أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فيقيد المعلوفة على الاصل (و) انكر الكل (قوم في الخبر) نخوفى الشام الغنم السائمة فلا يبنى المعلوفة عنها لان الخبر له خارجى يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي

ليس من الاستلال بمفهوم اللقب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشئ بعينه لا يقع الامتثال إلا بذلك الشئ فلا يخرج عن العدة بغيره سواء كان الذى تعلق به الأمر صرفا او نعتا واما الاستدلال بالحديث الثانى فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الإيجاز الى التخصيص مع ترك الإيجاز لا بد منه من نكتة اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنحول بان مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال و اشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه راحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها مجتبه على أن الزوج يمنع أمرته من الخروج إلا بآذنه لأجل تخصيص النهى بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونه محل العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وانكر ابو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في مصطلح الناس فهو حجة عكس ماسا يأتى عن والد المصنف ه والجواب أن المصنف إنما نقل عن أى حنفية ولا يلزم موافقة أصحابه له إذ كثير ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أى لم يقل) ومعلوم أن عدم القول به مستلزم للقول بعدمه لانه لم يعتقد هـ ولا كان مترددا فيها والفرع خلافه فاندفع قول الناصر الاوقف بالانكار أن يقول أى قال بعدمه لان إنكار الشئ قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجى الخ) ينبغى أن يعلم أولان لكل خبر خارجى يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهى بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة بالفرق بين النسب الثلاث اعتبارى ومعنى كونها خارجية أنها هى كذلك في نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهى حالة بسيطة لا تقبل التبعض ومساوية

الخبر والانشاء ونفى المفهوم في بعض المواضع معونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافى ذلك اه ولعله مبنى على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع لفظى بناء على مقاله عبد الحكيم في حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الإيقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق بالإيقاع وليس مبنيا على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بني على أنه موضوع للصور الذهنية أعنى الحكم بالنسبة كسائى للدنف قلنا أن قول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالاقادة هو المتعلق الذى هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع لانه الذى يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد في حاشية العبد بان هذا هو الموضوع له وهذا هو غير خلاف عليك أن طريق حجة المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما ر لا ما قال ابن الحاجب هنا ما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بإيرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا يبنى الاخبار بالآخر) صوابه لا يبنى ثبوت الحكم الآخر

للنسبة

بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقيده فيه إلا  
التي (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين

للنسبة الكلامية وانه لا تنفك عن الخبر حتى في الفضاءا الذهنية ولا لذهبت حقيقة الخبر إلا انها في القضايا  
الذهنية التي لا وجود لظرفها في الخارج معنى وجودها الخارجي وجودها الذهني الاصل وتعتبر المطابقة  
بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصل والذهني فاذا علمت ذلك علت اتجاه قول الناصر ان  
في قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضي أن الخارجي هو المخبر به لا النسبة  
الخارجية وان خارجي الخبر اعلم من نسبته الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس فيها وان مقاله سم في  
جوابه لا ينطبق اكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبرها اي معلمها المخاطب الخ  
وان النسبة التي تتم هي النسبة الشخصية كالتي بين زيدو القيام بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا  
في الشام الغنم السائمة فانها تبعض الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية المخبر به الخ أما الاول فلأن  
المراد بالاعلام بالخبر القاؤه للخاطب وهو لا يقتضي ان تكون النسبة مخبرا بها ولا ما دخلت الباء في حين  
الاعلام لضرورة التعدية والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية للمفاد للخاطب وهي اخبار  
عن النسبة الكلامية واما الثاني فلأن النسبة الخارجية التي هي عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه  
حالة بسيطة مطابقة في سائر الاخبار فان الثبوت لا يقبل التبعض والقول بتبعض النسبة قلب للحقائق  
وكانه اشبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعضها فان قولنا جاء الرجال  
مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجي وموهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلًا لم تعدد كان في قوة  
قولنا جاء زيد وعمر الخ كما قالوا ان جاء عبيد في قوة قضايا متعددة ولا يخفى ان النسب المتعددة التي  
دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولا يقال انها بعض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما  
الثالث فانهما يتحقق في القضايا الخارجية دون الذهنية التي لا وجود لشي من طرفها خارجا كشرية  
الباري متمتع والتقاء ممكن الوجود ونحو همامع أن لها نسبة خارجية كحقيقته فقلد علم على كلامه انحصار  
القضايا في الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه الماطقة وبعد هذا كله فقد بقي في كلامه اشياء اعرضنا  
عنها ومن أراد استيفاء هذا البحث فعليه بمراجعة الرازي على الشمسية مع وادهو الذي يظهر لي في حل  
كلام الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجي الخ الخبر  
الكلّي اي كل خبر له خارجي ومن افراد ذلك الكلّي قولنا في الشام الغنم السائمة فانه جزئي من جزئيات الخبر  
وقوله يجوز الاخبار ببعضه فيه تقدير مضاف اي متعلق ببعضه وهو المسند ولا ريب ان المسند  
هنا هو السكون في الشام المخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذي هو احد طرفي  
الاخبار الكلّي فهذا الخبر جزئي من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات  
مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التي تقع بها الاخبار تأمل وبعد هذا كله فقد  
قال الكمال ان الاختصار على الاخبار بالعوض لا فائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب  
والسنة والفائدة فيه قد تكون ان الحكم ماعدا المذكور بخلافه كما فهمه ائمة اللغة في حديث مطلق  
الغنى ظم ونحوه وقد تكون غير ذلك كما فاده ان في الشام الغنم السائمة لمن لا يعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوق فلا  
يعلم نقي المعلوق عنها لمخالفتها لواقع عنده فني المفهوم في بعض الاخبار لقرينة تقتضيه لا يستلزم فنيه عن  
كل خبر (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا خارج له لانه لا يتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحيد فيخص محل  
النطق وينتقن المسكوت فلذلك قيل بالمفهوم فيه (قوله عما تقدم) في نحو الغنم السائمة زكاة فانه  
خبر لفظا لانشاء معنى (قوله فلا خارجي له) اي حتى ثبت لما هو اعلم ومخبر ببعضه ودبان هذا لا يتم الا  
اذا ثبت للثني في الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم بقطع النظر عن الواقع فلا فرق حيث يدين الانشاء  
والخبر في اعتبار المفهوم في الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لاتناسب الحكم) كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لحقة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم اطلق الامام الرازي عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها بما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثاني المحكي صدر المبحث بقوله وقيل شرعاه قلت يفرق بأن المراد في هذا القول أن الشرع محل المفاهيم وفي ذلك القول أنه مثبت لها والفرق بينهما جلي اه ناصر ولا يخفى ان الفرق اعتباري تأمل (قوله والواقفين) اي المحبين (قوله لغلبة الذهول) تعقبه السكوراني بأن الكلام في دلالة لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا دخل لارادة الالفاظ فيها ولا شعوره والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة معارض اقوى واجاب سم بأن حاصل كلام الشيخ ان المفهوم معنى يقصد تبعاً للنطق فلا يعتبر بمن غلب عليه الذهول إذا الامور التابعة إنما يمتد بها من قصدتها ولا حظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق بقصدته وملاحظته وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يؤتى فيه بارادته وشتان ما بين المقامين (قوله لانه تعالى لا يغيب عنه شيء) اي والرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وانكر امام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها في معنى اللقب فلا مفهوم لها واجب بانه مبني على اعتبار المناسبة في العلة وهو ضعيف وعبارته في البرهان الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم بها مناسبة للحكم فالموصوف بها كالمقلب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد شيع إذا أكل كقوله الايض اللون يشيع إذا لاثر للياض فيأذكر كما لا اثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعي رضي الله عنه الصفة ولم يفسلها واستقر أى على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله في الغنم العفر) في الصحاح شاة عفرأى يعلوبياضاً حرة (قوله فهي في معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهي في معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذر عن الامام الرازي وابن الحاجب فان الاول نقل عن امام الحرمين انكاره مفهوم الصفة والثاني نقل عنه القول به وكلا النقلين منقوض بانه اطلاق في موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعني ان الظاهر ان الصفة هي النعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فالعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثاني (قوله خلاف ما تقدم) اي حاله كون العلة غير الصفة مخالفاً لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله اطلق الامام) أى لم يقدها بغير المناسبة لان المناسبة التي اثبتنا علة في المعنى (قوله وما غيرها) اي غير الصفة التي لا تناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لاتناسب وفي نسخة غيرهما اي الصفة التي لاتناسب واللقب (قوله بما تقدم) اي من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) اي امام الحرمين (قوله عن الباقي) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضاً فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فان الحال في معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية في معنى الظرف فان أجزرك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا في معنى أجزرتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر في معنى ما والا (قوله وانكر قوم العدد) قال النووي مفهوم العدد باطل عند الاصريين وتعقبه ابن الرقعة فقال في المطلب ان مفهوم العدد هو العدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة عن الاستنجاء في الثلاثة والزيادة على الثلاثة أيام في

( قول المصنف مسألة الغاية قيل منطوق الخ ) أى لأن الغاية وضعت لتخالف حكم ( ٣٣٧ ) ما بعدهما لما قبلها فى قولك صوموا الى

أن تغيب الشمس دلالة بانطق على أن الصوم بعد الغيوب لا يلزم ( قول الشارح لتبادر الى الاذهان ) علة لكونه منطوقا بالاشارة اما المنطوق الصريح فغلتته سرعة التبادر ( قول المصنف والحق انه مفهوم ) لان معنى الغاية انما هو ان الحكم الذى قبلها ينتهى بها فلو قدر ثبوته بعدها لم تكن هى المنتهى فلما خلفت على الحكم انما لم تزل من كونها المنتهى لان الموضوع لما قال السعد فى التلويح حتى وضعت للدلالة على ان ما بعدهما غاية لما قبلها ( قوله هو ما يدل الخ ) مراده ان المنطوق الانشائى هو ما مر فى قول المصنف والا فاشارة لكن المنقول عن صاحب هذا القول ان مراده بالمنطوق الانشائى ما تبادر الى الاذهان كما يؤخذ من تعليل الشارح ( قول الشارح ) اذ لم يقل احد الخ ) علة لتراخي الشرط عن الغاية وقد قال بالغاية بعض من لم يقل بالشرط كما فى المختصر وجه عدم القول بان منطوق ان الشرط انما وضع للربط وترتب عدمه على عدم انما هو بطريق اللزوم لزوم انتفاء المسبب بانتفاء السبب ( قوله لانه تقدم الخ ) الاولى حذفه لان الترتيب على القول به ( قوله بكسر السين ) لا يتعين ( قوله فان

كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كاتقدم ( مسألة الغاية قيل منطوق ) أى بالاشارة كاتقدم لتبادره الى الاذهان ( والحق ) أنه ( مفهوم ) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا ( يتلوه ) أى الغاية ( الشرط ) اذ لم يقل احداه منطوق وفى رتبة الغاية انما فسيأى قول انه منطوق اى بالاشارة كاتقدم ومثله ذلك فصل المبتدأ وتقدم أن مرتبة الغاية تلي مرتبة لا عالم لا زيد ( فالصفة المناسبة ) تتلو الشرط لان بعض القائلين به مخالف فى الصفة ( فطلق الصفة ) عن المناسبة ( غير العدد ) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فهى سواء تتلو الصفة المناسبة ( فالعدد ) يتلو المذكورات

خيار الشرط اهـ وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعى وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد حجة ( قوله لا بقرينة ) أى فتكون الدلالة حينئذ لتلك القرينة ( قوله كما تقدم ) راجع للنفي وهو يدل لانه الذى تقدم فى قوله فاجلدوه ثم تأمين جلدة ( قوله كاتقدم ) أى فى كونها قياسية أو لفظية ( قوله الغاية ) أى مدلولها أو حكمها لا مفهومها لعدم مناسبتها لقوله قيل منطوق ولا يبعد ان يقال ان الغاية صارت حقيقة عرفية فى المدلول أو الحكم ( قوله أى بالاشارة ) وذلك لان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدهما خلاف ما قبلها وهى ليست كلاما مستقلا فلا بد من اضمار لضرورة تضمين السلام والكلام انما يدل على اضمار ضد ما قبلها فيضمر فى قوله حتى تسكع زوجا غيره فتجمل والمضمر بمنزلة الملقوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قبيل دلالة الاشارة الى المفهوم كذا نقل الزركشى عن القاضي أى بكونه هو ظاهر فى ان المنطوق الانشائى من أقسام الصريح لان المقدريد على المدلول وهذا غير طريفة ابن الحاجب المارة لان الاشارى ضده من أقسام غير الصريح وهو ما دل عليه اللفظ باللزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة ( قوله كاتقدم ) أى فى قوله ثم ما قبل انه منطوق ( قوله كاتقدم ) أى فى تعداد المصنف المفاهيم ( قوله أى الغاية ) ذكر باعتبار كونه مدلولاً أو مفهوماً ( قوله اذ لم يقل احداه منطوق ) فيه ان عدم القول بذلك لا يوجب انه أقوى من غيره واعتراض سم أيضا بان الشرط ما يلزم من عدمه لعدمه فيمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا فى الشرط العقلى والسلام فى الشرط اللغوى ولا يلزم ان يكون اللزوم فيه عقليا فلا يقاوم المنطوق نعم قد يكون مفهوم معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا كان يقال ان أحجى زيد فقد عقل مثلا وحينئذ لا يبعد تقدمه على مفهوم الغاية ( قوله فسيأتى قول الخ ) الفاء للتعليل ( قوله ومثله ) أى مثل الشرط خلافا لمن قال ان الضمير راجع لانما وقوله فى ذلك أى فى الرتبة ( قوله فصل المبتدأ ) ومثله طريق الحصر بلا فصل بل تعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثانى كافى العالم زيد وزيد العالم والسكرم فى العرب والائمة من قريش ( قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ ) مراده بذلك دفع ما قد يتوهم ان الغاية مقدمة على جميع المفاهيم وحينئذ فيكون أعلاها تبنى والاستثناء كاصرح به سابقا بقوله وأعله لا عالم لا زيد ثم نليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم الغاية كما فى قول المنهج مثلا وحرم فى فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع فى الفرض الذى وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مرادا وانما المراد اى وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل قوله ضاق لفظا أن يجعله مفهوم شرط ( قوله تتلو الشرط ) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليدرك علته ( قوله لان بعض القائلين به ) كائى سريخ فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة ( قوله فطلق الصفة فيه ) تجوز بحذف المضاف والتقدير فى باقى مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقيود وذلك لانه شامل للصفة المناسبة وغيره والمراد به غير المناسبة كانه عليه الشارح اذ لا معنى لأن تلي المناسبة المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه ( قوله غير مناسبات ) بكسر السين وفيه ان العلة لا بد ان

لانكار قوله دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانين) في فن المعاني (افادة الاختصاص) اخذنا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) في ذلك (الاختصاص) المقاد (الحصر) المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والدالمصنف (حيث اثبتة وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لامن جهة خصوصه فيأتي بالفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

تكون مناسبة وأجيب بان الذي يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام في العلة اللغوية (قوله) لانكار قوم) فان بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافي ان هناك من أنكر الكل كما في حنيقة رضى الله عنه (قوله لدعوى البيانين) عالة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول للترتبة على ما قبله وتأخره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك (قوله) أخذنا من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لانا وجدنا البلغاء اذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله) وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) احتج الاول بانه لو دل التقديم في نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التأخير في نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه تقيضه وهو باطل واجيب بان تقيض الدلالة على الحصر هنا عدم الدلالة على نفيه ولا يلزم من عدم لزوم افادة الحصر افادة نفيه واما الثاني فقال ان التقديم للاهتمام والعناية ونقل في اول تفسيره عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الذي شأنه اهم وهم ببيان اعني واجيب بان الاهتمام لا ينافي الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفى الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالبا فقد يكون مجرد الاهتمام التبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف ان افادة التقديم الاختصاص خلافا وليس كذلك بل اتفقوا على ان التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا في الاختصاص الذي افاده التقديم هل هو الحصر والاهتمام فكان الاول ان يقول اتفق على ان التقديم مفيد الاختصاص واختلف في الاختصاص المقاد ما هو فقال البيانين هو الحصر وخالف ابن الحاجب وابو حيان الخ (قوله) والاختصاص الحصر) مبتدا وخبر والحصر اثبات الحكم للذكر ورفعيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثباتي منطوق والسليبي مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتمل على نفى الحكم الخ وهو من اشتمال الكل على أحد جزأيه (قوله) كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله لدعوى البيانين (قوله) ليس الحصر) أي ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسما ضمير مستتر يعود للاختصاص أي بل غيره لان الحصر اثبات الحكم للشيء ونفيه عما عداه والاختصاص اعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لا غير وان استفيد النفي فن دليل آخر (قوله) قصد الخاص الخ) أي ان الخاص له جهة من جهة خصوص وجهه عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد في الاخبار به من غير جهة خصوصه بان لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالفاظه من الفعل والفاعل والمفعول بان يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد في الاخبار به من حيث خصوصه أي من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لافادة ذلك القصد لا لافادة الحصر (قوله) كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيد اضربت (قوله) لامن جهة خصوصه) أي وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حيث ذكره محلا للحكم

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد في شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطأ وحكم الذوق أي القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بافادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى ان من لم يكن له هذا مع كمال قوة الادراك والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ولهذا قال ابن الحاجب ان التقديم في الله أحمل للاهتمام وما يقال انه للحصر لإدليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهوما خطأ يباينه خلاف الترتيب الطبيعي فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفي مفهوما لا منطوقا فما لا يشك فيه للقطع بانه لا ينطق بالنفي أصلا (قوله) صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

(قول الشارح ولا بعد في إفاضة المركب الخ) يعني أن انما لو كان أصلا بأن المؤكدة (٣٣٩) وما الزائدة لكنها ركبت معها ووضعت

لمعنى مستقل غير ما يفيد  
كل جزء على حدته كذا  
يؤخذ من شرح المفتاح  
وليس المراد أن مجرد  
اتصال ما الزائدة بأن  
كاف بدون وضع مستقل  
حتى يرد ما أورده المحشى  
تدبر (قوله وفي هذا  
الجواب تأمل) لان الكلام  
بمعنى المفاهيم (قول الشارح  
من حيث أنه من أفرادان)  
أى لامن حيث حصوله في  
انما لان توجيه الآتى انما  
هو في أن دون انما تدبر  
(قوله لان المنشأ) أى لما  
ادعاه الخ مشرى (قوله  
مع فاعله) أى نائبه (قوله  
ولما صح التمثيل  
بالمفتوحة) الى السكسورة  
التي نسب القصرين اليها  
أولا وبعبارة المحشى سقيمة  
(قوله غير صحيح) اجيب بان  
مناضافتان احدهما كون  
الوحى في أمر الآله لافى  
أمر غيره والثانية كونه  
بالنسبة من أمر الآله إلى  
وحدانيته دون غيرها  
فيه فكلهما بالنسبة  
للاضافة الاولى (قوله وهو  
اختصاص الوجدانية)  
صوابه اختصاص الآله  
بكونه واحدا كما يؤخذ  
من باقى كلامه (قوله قصر  
الصفة) وهى الوحى  
والموصوف الموحى به  
وهو اختصاص الآله  
بالوحدانية (قوله يعتقد

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفاضة ذلك نحو زيدا ضربت فليس فيها اختصاص  
ما فى الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك في إياك نعبد للعلم بأن قائله أى المؤمنين  
لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف  
في شرح المختصر وأشار إليه هنا بقوله لدعوى اليائنين (مسئلة إنما) بالكسر قال الآمدى وأبو  
حيان كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لاتفيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة  
الكافة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا في النسبة إذ ربا  
الفضل ثابت لإجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفي في بعض المواضع كما في إنما  
للهكم الله فان سبق للرد على المخاطبين في اعتقادهم الهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازى  
والقرالى و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهرايس بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير  
(والامام) الرازى (تفيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيدا لأعمرو  
أو نفي غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لأقاعد (فهما) وقيل نطقا أى بالإشارة كما  
تقدم لتبادر الحصر إلى الازدهان منها وإن عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث  
الربا السابق ولا بعد في إفاضة المركب ما لم تفده أجزاءه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لا لكون الحكم خاصا به (قوله كالخصوص بالمفعول) أى اختصاصه به أى وقوعه على معين (قوله  
لإفاضة ذلك) أى القصد من تلك الجهة (قوله فليس في الاختصاص) أى بل نفي الحكم فيه سكوت  
عنه وفى الحصر متعرض له (قوله وانما جاز ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أى حاصل كلام  
الشيخ وهذا ما اختاره صاحب الفلك الدائر فإنه قال الحق أن تقديم المفعول لا يدل على الاختصاص أى  
الحصر إلا بالقران فقد كثرت في القرآن التصريح بمع عدم الاختصاص نحو ان كان لا يتجوع فيها ولا  
تعرى ولم يكن ذلك خاصا به فان حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل  
من كان آدم جملا في سنة هجرته حوا السنين من الدما

يعنى من كان سنة خمسة وأربعين سنة من الرجال لا ترضيه بنت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام  
الخ) لا ينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لان ما ذكره  
الشارح باعتبار محصل الكلام وما لوعلة علة الشيء علة لذلك الشيء (قوله وأشار اليه) لأن جعله  
دعوى يفيد ان الاحسن خلافه لكن قوله سابقا والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام صريح أو  
كالصريح في موافقة الجمهور (قوله من جملة ما تقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لا يفيد الحصر)  
أى النفي الذى اشتمل عليه الحصر وإلا فإفادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكنهما ان عن  
العمل ويقال مهيئة لأنها مهيئة للدخول على الأفعال (قوله المشتمل) صفة لنفسى وهو من اشتمال الكل  
على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أى عدم إفادتهما الحصر وقال الشافى الحصر اضافى لان الحديث  
محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أى بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أى الاجماع  
وتقدم الخلاف عليه لا يقدح فيه فقد رجح المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) أى فى  
الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا الاستوى وضبطه السكوري ان يفتح لان كيما معناه  
العظيم وأل حرف تعريف وهما بها بالفتح لانها همزة وصل ونظريه سم بان ذلك في لغة العرب ولغة  
العجم لا توافق تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) أى فيكون من قصر الصفة على الموصوف  
وقوله وأنفى غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهم هزيل نطقا) حالان من

(التعبد) أى الوحى به (قوله وقال صوابه) مبنى على انه قصر صفة على موصوف والحق انه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) إنما (بالفتح الاصح أن حرف ان فيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعمولها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لان له محال يقع فيها دون الآخر (و من ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية إنما بالفتح إنما بالكسر (ادعى الزمخشري) في تفسير قل إنما يوحى إلى إنما الحكم له واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة إنما بالفتح (الحصر) كأنما بالكسر لان ما ثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزمخشري وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم أى فى أمر الآله مقصور

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ عليه نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الأئمة أولا الظاهر الاول (قوله وان عروض الخ) أى فلا دليل في الحديث لان عدم افادة النفي عن غير المذكور لا مرعاضه وهو حديث الصحيحين عن أبي سعيد الخدري لا تميموا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا قاصرا بما (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) أى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) أى فى الكلام على انكاره صفة لا تناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ما تقدم له قبل مسئلة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرفان) الاضافة بيانية (قوله من حيث الخ) اشارة الى ان الفرعية لمطلق لا ان المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلق (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى في الافادة لأن المفرد لا يفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الاصل في هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الاول (قوله لأن له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لا ينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لأن محال كل لا يتبع فيه الآخر (قوله أى من أجل الخ) اشارة إلى أن من للتعليل وأن الاشارة للبعد لان اللفاظ أعراض تقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما لاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا ما عارض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية بمجموع إنما بالفتح لمجموع إنما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين لاخرى فلا بد فى بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لما ذكره الزمخشري اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ما تقدم المأخذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال إنما قصر الحكم على الشيء او لفصر الشيء على حكم كقولك إنما زيد قائم وإنما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان إنما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم اه فنبهه القصرين إلى إنما بالكسر وجعل إنما الحكم اله واحد هو الوجدانية مثلا للثانى ظاهر فى الفرعية لا لما صح التحليل بالمفتوحة للكسورة فانه التجارى (قوله ان الوحي) بفتح الهمزة بدلا مما قبله (قوله فى أمر الآله) أى لا فى غيره كالاحكام والمواظف فليس المراد حصر ما يوحى اليه فى

(قوله قول الزمخشري المار) فان قوله وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم صريح فى حله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعاني (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) نصريحه لا ينافى عدم تصريح الجهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبى حيان السمين لا العكس لان أبى حيان شيخ السمين مسئلة من اللطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالى الخ الخ لانه لا يلزم من



على استئثار الله بالوحدانية أى لا يتجاوزها إلى أن يكون إلا له كغيره متعددًا كالعليه المخاطبون ومثل ذلك قوله في آية اعلوا إنما الحياة الدنيا لعب وهو وزينة وتفخر أراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أى وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمراتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن الترخي ايضا في الاقصى القريب وفي قوله كان هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كنهها بل ان لم يصرحوا بذلك فيما علبت اكتفاء بكونها فيها من أفرادان وعلى هذا معنى الآية الاولى ما يوحى الى في امر الاله لا وحدانيته اى لا ما انتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلوا حقارة الدنيا اى فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة ببقاء أن في الآيتين على المصدرية كاف في حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا (مسئلة من اللطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الاله على الوحدانية دون غيرها بما يتعلق بالآله بل بالنسبة الى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة إضافي لاحقيقى (قوله على استئثار) اى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من إنما المفتوحة فالقصور هو الوحدانية والمقصور عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشركة وفيه ان اعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشركة فانما نفي التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لا وحدانية كذا أو رد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور للحكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله واحد على انه عبارة عن الله واجاب التجارى بأنه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتدوا بقصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الاله وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها الى التعدد كما قال المخاطبون وإلى ذلك يشير قول الشارح اى لا يتجاوزها قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانما قصر الاول على الثانى وهو المقصور عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيداه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيدا غايه البعد لانه نحو لخواص الالفاظ وتصرف في التراكيب بما لا يسوغه أو باب المعاني (قوله أى لا يتجاوزها) اى لا يتجاوز الوحدانية الاستئثار ودفع هذا ما أورده ابو حيان على الزمخشري بان كلامه يقتضى انه لم يوح الى النبي ﷺ من امر الاله سوى التوحيد مع أنه أوحى اليه في شأن الاله أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الاراد مبنى على ان القصر في الآية حقيقى وهو ممنوع بل هو اضافى (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحدانية أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بأنه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما ان تأمله ارتدع عن انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أى الزمخشري (قوله إنما الحياة الدنيا) فالنصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله في الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافي بين كونه أقصى وقريب الا بالاول باعتبار استيعاب الاحكام والثاني باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) اى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لاتنافى الحصر (قوله فيما علبته) قال ذلك تحريرا للصدق فلا يرد عليه أن ابا حيان صرح به على أن مراده نصريح المتقدمين (قوله اعلوا حقارة الدنيا) هذا الحل مأخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبك لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه الكون فيقال هنا اعلوا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر بلغ (قوله مسئلة من اللطاف الخ) هذه هي الحقيقة ترجمه لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصح الاخبار بقوله حدودا الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطيف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات أحداث وضعه أو اللطف في الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) ادخل بعض شروح المنهاج الخط في المثال لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هناك الخط يشمل كالألفاظ نعم أي يسر منه فلعلهم يعتبر الخط رجوعه للفظ (قول الشارح) لأنها تتم الوجود أي المحسوس والمعقول كما ينه عليه قوله يخصان الوجود المحسوس (قول الشارح لموافقتها) أي الموضوعات للامر الطبيعي وهو النفس بفتح (٣٤٢) الفاء لأنها كيفية له وهو ضروري (قوله فيه تحديد الجمع) أي الراجع إليه ضمير هي

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) أي بناء على أن الظاهر من الجمع المعروف باللام تعلق الحكم بال مجموع أو بكل جمع من الجوع بخلاف لفظة كل فإن الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الأفراد على مذهب إليه من قال أن استغراق المفرد أشمل وسيأتي رده (قوله وللفظ الكل) قال السعدايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة أن الحد للماهية لا للأفراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الأفراد والشارح علل عدم ذكرها في الحد بالوجوب تنبيها على أن الحد نفس المحدود في الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الأفراد لافي الحد ولا في المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا في الخواشي بيا ثم غين والذي في العضد صفة في الموضوعين أي لا يصدق مع كونها عاما على كل فرد فرد (قوله) لأنه يحسد الموضوعات اللغوية بصفة العموم أي المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة في الحد

أي من الأمور المطلوبة بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) بأحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق لأفعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (ومر) في الدلالة على مافي الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها تتم الوجود والمعدوم وهما يخصان الوجود المحسوس (وأسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعي دونها بأنها كيفيات تعرض للنفس الضروري

إيصال الاحسان إلى العبد أو إرادة ذلك وليس الحدوث بعضها منه وإنما يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتي بالمفعول لأن المراد اللفظ بخلاف ما بعده فإن المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال أنه حذف الجار والمجرور الذي هو نائب الفاعل وهو كاصله متمنع الحذف (قوله بها) أي بسببها بمعنى أنها سبب حصول أثر اللطف وهو أفهام مافي النفس بالألفاظ فإنه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب وأشار بذلك إلى أن اللطف لازم يتعدى إلى مفعولين بالباهي في الأول مجرد التعدية وفي الثاني لهامع السببية لما تقرر أن الفعل الواحد لا يتعدى إلى اثنين بحر فحين متحدث المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرافها وإن كان المراد هنا مطلق اللغات لأن كل إنسان يحتاج إلى لغته أو في الكلام حذفاً أي وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتي أعني قوله وهي الألفاظ الخ (قوله بأحداثه تعالى) تحقيق للواقع لأن الحدود لا يكون إلا بأحداثه تعالى (قوله لأنه الخالق لأفعالهم) أي ومنها الوضع لأن قوله الموضوعات أي من حيث إنها موضوعات فإن تعليق الحكم بمشقة يؤذن بالعلية فاندفع قول الناصر لا يلزم من خلق الألفاظ الوضع فإنه لا يراد إلا لأولاً يبدأ بالأفعال الألفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيًا للجهول (قوله) مما يحتاج إليه الضمير فيه يرجع إلى كل ضمير إليه يرجع إلى ما وضمير في معاشه ومعاده يرجع إلى كل أيضاً كذا الضمير في لغيره وأن بالمعمول عامالاً حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أي على ما يحتاج إليه وقوله لعدم استقلاله أي لعدم استقلال الغير بما يحتاج إليه (قوله وهي) أي الموضوعات اللغوية أي دلالاتها ولذا قال الشارح في الدلالة (قوله أفيد) مصوغ من فادلتلاني لأنه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ما ذكره سم إن في أخذ فعل التفضيل من الرابعي المصدر بالهزمة ثلاثة أقوال فهو جار على أحدها (قوله لأنها) أي الموضوعات أي دلالاتها (قوله وهما يخصان الخ) وأيضاً يتعدى أو يتصرفان يحصل لكل شيء مثلاً يطابقه لأن الأمثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطائر لاني بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضاً لكن الألفاظ أي سر منها وإن وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الألفاظ فهي من توابعها (قوله فإنها كيفيات) بناء على أن الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأي الحكماء في الطول والعرض الحروف كيفيات عارضة للصوت وهو الموافق لما في الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلها هنا كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب أن الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض عارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

بجورونه

ليطابق المحدود (قوله فكانه قال الخ) يعني أن ما ذكر

تعريف لفظي للحكم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توصيفية مثلاً فإن معناه أن كل لفظ موضوع فهو توصيفي (قوله كذا وكذا) المناسب إسقاط واحدة أو يكررها في الموضوعين كما صنع العضد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعد في حاشية العضد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضاً على كل فرد من الأفراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال وإطابق أئمة التفسير والاصول والنحو (قوله في تعريف الوضع) فيه أن الوضع ليس مذكوراً هنا في التعريف بل في المعرفة لأن يكون المراد أن ما هنا مثل ما هو في تعريف الوضع

(قوله بل بواسطة القرينة) لا يأتى في الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجملة إيراد المجاز والكناية لوجهه لانها موضوعان لغرضهما نوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل ما دل موضوع لغته أما المجاز والكناية فظاهر اللغوي تدبر (قوله) لا ضمير في شمول الحد) ما ذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شيء ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله) هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان السكينة والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود الذهني فالكسبية هي كزن الشيء إذا حصل (٣٤٣) في العقل أمكن صدقه على كثيرين والمجزئية هي كونه إذا حصل فيه

(وهي الالفاظ الدالة على المعاني) خرج الالفاظ المهمة

بجوازونه وتحقيق ذلك في حواشينا على المقولات (قوله وهي الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضائر المستترة وخرجت الدوال الاربع ثم أنه جمع في التعريف على وزان الجمع في المعرفة لان الضمير يعود للموضوعات اللغوية وراجع المعرفة باليفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع اعني اندفع قول الناصر أنه لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تجديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأما أفيد وأجيب عن الأول بأنه حدد للماهية باعتبار وجودها في ضمن الافراد لا من حيث هي هي أو أنه لم يرد تعريف للماهية بل هو حذف لفظ للموضوعات اللغوية في قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجهها ويعرف الالفاظ الدالة على المعاني ولكن يحمل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيد ما كان يحمله وهذا يحصل الجواب عن الثاني إذ القرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعد معرفتها بوجهها واورد الناصر أيضا شمول تعريف المصنف المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفي صدق المحدود عليها نظر اه وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضوعات المخوذة في تعريف الموضوعات الوضع الشخصي وأن المراد بالدالة في قوله اللفظ الدال الدالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن المراد بالوضع ما يشمل الشخصي والتوحي بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود إذ لو أراد الوضع الشخصي لما تناوله لان وضع المركب نوعي وأما الثاني فلأن المراد بالدالة لما هو أعم من الدالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والكناية وكيف يدخلان في المحدود وهما شائعتان في اللغة وأما الحقائق الشرعية والعرفية فهى في الاصل من قبيل المجاز فتدخل هذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء في دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمزاحة المعاني فقامل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعاني) المراد بها مدلولات الالفاظ معاني كانت أو ألفاظا فلا يأتى تقسيمه بعدم مدلول اللفظ إلى معني وإلى لفظ (قوله) خرج الالفاظ المهمة لان المعنى ما عني من اللفظ وقصد به ولا كذلك المهملات وهذا لا ينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدالة عقلية وقول الناصر أن في خروجها شيئا لدلالتها على معنى كحياة الالفاظ

لا تخرج عن كونها لفظا لا في الذهن ولا في الخارج تدبر (قوله) كما أفصح به السيد) حيث قال ان المعتبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لاتعيينه مطلقا كما صرح به في الفتح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية وفيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هي شرط للاستعمال وليست معتبرة في الوضع فان الوضع النوعى على ما فسر السيد في حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لا منافاة بين قول الشارح فيقيم معه وادراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثاني حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الأول (قوله) معارض الخ) فيه أنه حكاه خلاف لاختيار فيه شيء (قوله) لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازاءه فمنع كما مر وإن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله) وأما الوضع الشخصي الخ) أى ما هو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار ( وتعرف بالنقل توأرا ) نحو السماء و الارض والحر والبرد لعانيها المعروفة ( أو أحادا ) كالنزه للحيض والظهر ( وباستنباط العقل من النقل ) نحو الجمع المعرف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك عما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه اى اخراج بعضه بالا او احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام كإسباني للزوم تناوله للاستثنى ( لا مجرد العقل ) فلا تعرف به إلا لجمال له فى ذلك ( ومدلول اللفظ امام معنى جزئى أو كلى ) الاول ما يمنع تصويره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى ما يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بما قلناه وما قاله السيد فى حواشى الشمسية انه لا يطلق على الصر الذهنية من حيث هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع ( قوله وهو من المحدود ) اى الموضوعات اللغوية ( قوله على المختار ) من أن دلالاته وضعية ( قوله وتعرف ) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالاتها على المعانى ( قوله توأرا ) أى نقل توأرت فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا ثلاثة عقل ونقل ومركب منهما والمالم يمكن استقلال العقل بادراك الموضوعات اللغوية اعصر الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل اى بواسطة النقل والعهد لما أراد بالنقل ما هو أهم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر ( قوله نحو الجمع الخ ) هذا الاشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة لجمع المعرف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى عقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله اى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى ما نقل وقوله وكذا صح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قديم موضوعها بقوله بما لا حصر فيه ليخرج نحو قولنا له على عشرة الاثنا عشرة فانه يصح الاستثناء منه وليس يعام ( قوله بان يضم ) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم ( قوله بما لا حصر فيه ) خرج العدد كانه كعليه ولا بد من زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضا لتكرار الحد الوسيط ( قوله كإسباني ) اى فى قوله فى مبحث العام ومعيار العموم والاستثناء ( قوله ومدلول اللفظ الخ ) اراد ما يشمل المفهوم والمصدق كما يأتى للشارح ( قوله امام معنى جزئى ) قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع المعنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للمعنى الخارجى لان الخارجى لا يكون إلا جزئيا فلا يصح تقسيمه للكل والجزئ والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكل والجزئ لا يوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويحجب بانه يناسب كلامهم لان الخلاف المذكور انما هو فى التكررة كإسباني والكلام هاتفا فيما يشمل المعرفة و سياتى ان منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى ( قوله جزئى ) نسبة للجزء وهو الكل لا نه جزء من كله والكل

(١) قوله لانه اى الكللى جزء من كله اى الذى هو الجزئى وحقق الحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكللى ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يجعل المشى والضحك جزءين من الماشى والضاحك كما صح جعل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبر اه بتوضيح

ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو لفظ مفرد مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلاً أي جه له (أو لفظ مركب مستعمل كمدلول لفظاً ثانياً) أي ماصدقه نحو قام زيداً ومهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتي في مجت الاخبار التصريح بتسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الاول ووجود الثاني واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئي لانه جزء منه (قوله ما يؤخذ منه ذلك) أي تعريف الجزئي والسلكي ومراده بذلك قول المصنف للفظ والمعنى ان اتحاداً فانه منع تصور معناه الشركة جزئي ولا فلكي فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جاري عبارة المصنف ولما باله المهمل والألفا القول لفظ وضع لمعنى مفرد استعمل ام لا (قوله يعني كمدلول الكلمة) قدر ذلك لان السلام في المدلول ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذا القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله بمعنى ماصدقها ليصح التثنية (قوله بمعنى ماصدقها) أي الافراد التي يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسماء كان أو فعلاً أو حرفاً (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كمدلول أسمائها) ينبغي أن يقول أي ماصدقه قائم الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بما قبله وما بعده وأما قوله أن جه مثلاً منطوقاً لا يغيره منطوقاً لعمرو في جلس غيره في جعفر بنه من حيث هو كلي لكن قوله أسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصي وفيه ما قد علمت وان جه في جلس وجعفر واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهياً فبني على اعتبار التعدد الاعتباري وهو تدقيق فلسفي لا تنخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله في لفظ القرآن علماً (قوله أي جه) الهاء للسكت والحروف جلس (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد والواقع صفة للفظ فينقسم كتبوه الى المستعمل والمهمل ولم يصرح المصنف بذلك اعتماداً على المقابل وعلى التصريح بذلك فيبسيأني (قوله أي ماصدقه) أي ما يحمل عليه (قوله أو مهمل) ان قيل لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو امدل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملاً قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الاضافة للبيان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ماصدقه لما يشير اليه من أن وجوده خلافاً لكن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذا التثنية انما يصح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق في كلام الشارح فحذفه في بعض الامثلة لاعتداع على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره في كل مثال (قوله وسيأتي في مجت الخ) إشارة الى أنه مستعمل في معنى مراد هنا بقريته السياق (قوله ووجود الثاني) أي المركب المهمل (قوله على الماصدق) أي مع المفهوم أيضاً لا الماصدق وحده وإلا لفسد التقسيم لان المدلول في كلام المصنف أن أريد به المفهوم لم يصرح قوله واللفظ لان فيه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان أريد به الماصدق وحده لا يصح قوله كمدلول الانسان لان المراد به مفهوم لا ماصدقه لانه جزئي لا كلي والجواب أن المراد بالمدلول ما يعم الماصدق والمفهوم لا ما على سبيل الجمع بين الحقيقة والجماع أو عموم المجاز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ماصدقه من حيث اشتباهه على المفهوم الذي وضع له (قوله والاصل) أي الحقيقة

أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية شرعية وفى حد المجاز مع انقسامه إلى ما ذكر فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوى يصدق على العرفى والشرعى خلاف قول القرافى انهما

الاصطلاحية (قوله أى ما وضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار غلبة المتكلم أى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) أى المتقدم فإل للعهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشيء شيئا أن أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه أى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لا لتقييد إفادته له باشتراط وجود قرينة ويسمى وضعا شخصيا كزيد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعى أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير أن يشترط فى الدلالة القرينة كدلالة المعنى على اثنين كان المجاز ليس بموضوع وإن أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه فى بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون فى الوضع النوعى الذى يشترط فيه فى الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية أو مقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف فى أن المجاز موضوع أو لالفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد فى حواشى الشرح العضدى (قوله فيفهمه) لا يصح أن يصب بان مضرة عطف على المصدر وهو جعل لأن التقدير حينئذ جملة دليلا على المعنى فيفهمه منه فيلزم أن الفهم قيد فى تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى أن هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى نفسه ولا يخفاه فى صدق شئ منهما على معناه المجازى لأن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما فإرامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف الأول مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول أن المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت أن دفاعه بما قررناه فى تفسير الوضع وإن ما نقله عن السيد فى حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه فى حاشية الشرح العضدى وإن قوله أن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وأن تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى نفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة فى أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لا مزيد عليه فليراجع مع ما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله منه) أى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) أى فهو فهم تذكىر وليس المراد أنه مجهول مطلقا لأن الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم أن الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه أن الوضع ستة أقسام ثلاثة فى الحقيقة وثلاثة فى المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور لأن جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع للغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ما سيأتى من ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة فى حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر بها بالانقسام وفى الحقيقة بالتقسيم لأن المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لأنه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لأن أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالماصدق مختلف (قوله يصدق على العرفى الخ) أى سواء كان فى المجاز أو فى الحقيقة خلافا لما يتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوى (قوله خلاف قول القرافى) أى وهذا خلاف قول القرافى ومراده أن الوضع العرفى أو الشرعى كثرة الاستعمال وحاصل رده أن الوضع جعل اللفظ بأزاء المعنى

في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة  
 ويريد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الأصل في اللغوى (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له  
 فان الموضوع للضدين كالجون للأسود وللأبيض لينا سبهما خلافا (لعباد) الصيمري (حيث أثبتها)  
 بين كل لفظ ومعناه قال ولولا فلم يختص به (فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وقفها فيحتاج اليه  
 (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصائصه  
 به كافي القافة ويعرفه غيره منه قال القرافي حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسمايات من الأسماء فقيل له  
 ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه ببسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال  
 الاصفهانى والثاني هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهنى خارجى اى

في الشجاع بقرينة في الحام  
 عبد الحكيم (قوله) لاذ  
 لا بد من العلاقة أى لا بد  
 من وضع العلاقة المصححة  
 له بحسب نوعها ولا شك أن  
 اعتبارها كذلك وضع  
 نوعي له كذا في حاشية  
 المطالع (قول الشارح) فال  
 الموضوع للضدين لينا سبهما  
 بأن وضع لأحدهما في لغة  
 وللآخر في لغة أخرى أو  
 وضع لهما معا في لغة  
 واحدة لان عباد ادعى  
 ان المناسبة ذاتية للفظ  
 وما بالذات لا يتخلف  
 ولا يتخلف وقد يقال لا  
 تسلم ان ما بالذات لا يتخلف  
 بمعنى ان يناسب اللفظ  
 بذاته المختلفين ويدل  
 عليهما قاله السعد (قول  
 المصنف حاملة على الوضع)  
 قال ذلك وإن كان الواضع  
 الله لانه مبنى على مذهب  
 الاعتزال (قول الشارح)  
 فلا يحتاج الى الوضع ( )  
 اى مع وجوده فلا ينافى  
 الموضوع

والاستعمال علامة على الحقيقة وامارة تعرف بها إذ المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا  
 يلزم ان يكون ذلك بقول أهل العرف اعلوا ان كذا اسم لكذا او انا عينا كذا الكذا ونحو ذلك او قول  
 الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرار استعمال أهل العرف وتكرور اللفظ في الشرع لذلك  
 المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الامة ذلك عنه (قوله في الحقيقة) اى قسمى الحقيقة دون الانجاز  
 ويحتمل أن المراد في نفس الامر أى وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر في مراد القرافي (قوله) بحيث  
 يصير الخ في العبارة فلا فة الاولى بحيث يصير فيه أشهر منه في غيره اى بحيث يصير اللفظ بالنسبة الى  
 إعادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إعادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوى (قوله نعم يعرفان)  
 استدراك لدفع توهم ان الكثرة غير معتبرة اصلا يعرفان من المعرفة لا التعريف وخمير فيها يعود  
 على الحقيقة (قوله ويريد العرفي الخاص) أى على العرفي العام والعرفي الخاص يشمل الشرعى وأقرده  
 بالذكر لشرفه (قوله بالنقل) اى الاخبار عن أهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا ان الفاعل  
 هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فانه لا يحتاج إلى نقل لانه معروف لكل أحد كالعادة  
 لذات الاربع لا الثقل من معنى الى معنى فانه لا ينحصر العرفي الخاص إذ هو موجود في العام ايضا فان  
 الدابة لغة لكل ما يدب على الارض ثم نقل في العرف العام لذات الاربع (قوله الذى هو) أى  
 النقل بمعنى الاخبار الاصل في اللغوى واما الاستنباط فخلاف الاصل (قوله لعباد) هو ابوسهل  
 ابن سليمان والصيمري يفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمر يفتح الميم قرية آخر عراق المعجم وأول  
 عراق العرب وهو من معتلة البصرة (قوله حيث أثبتها) المطابق للنخالة في عدم الاشتراط ان يقول  
 حيث اشترطها لكن نسبة اشتراطها اليه تستلزم قوله بالافتقار الى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه  
 فنبهة الابنات اليه اولى لصدقه على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الاعلام الشخصية وفيه بعد قال الامام  
 في الحصول بعد ان نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته مانصه والذي يدل على فساده أن دلالة الالفاظ  
 لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولا تهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان  
 اللازم يدل على بطلان الملزوم (قوله فلم اخص) اى فلا بد له من مخصص وإلا لزم التخصيص بدون  
 مخصص والمخصص هنا المناسبة وفيه ان المخصص ارادة الفاعل المختار ولو على ان الواضع غير الله المخصص  
 لا ينحصر في المناسبة (قوله) فقيل بمعنى انها حاملة وهو مقتضى نقل الآدمى عن عباد ومقابل مقتضى نقل  
 الامام عنه ثم لا يخفى شناعة هذا التعبير على ان الواضع هو الله (قوله) فيحتاج اليه اى الى الوضع (قوله)  
 فلا يحتاج الخ وهذا ينافى ان الوضع موجود فانه لا يلزم من نفي الحاجة له عدم وجوده (قوله) ويعرفه  
 غيره (دفع به) ما يقال اذا كان قاصر اعلى من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أى اظنه الحجر  
 ويلزم عليه ان كل ما فيه ببس كذلك (معنى ذهنى خارجى) وأورد هما لموصوف واحد اشارة الى ان المعنى

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجى الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه ينافى ماسأى من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن فإن الخلاف هنا فى اسم الجنس والسكره كما سأتى ثانياً أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والسكره الموضوع للفرق المنتشر كيان والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج ثالثاً أن الواضع لو وضع لمساتى الخارج فاما أن يجعل التعيين جزأ من المسمى أو لافان جعله جزأ لزم أن يكون اللفظ مشتركاً والتقدير أنه متواطىء. وإن لم يجعله جزأ فلا يبقى بعد التعينات إلا المشتركات ولا معنى بالأمور الذهنية إلا السكيات وأقول لاما لا الوجود فاجاب عنه المصنف فى منع الموانع بأنهم لم يجعل الخارج قيداً وإنما جعله ملحوظاً لضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى أنه لم يعتبر تعيينه فى الذهن والخارج قيدا فى الموضوع له وهذا لا ينافى أن يعتبر أن يكون الموضوع لهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجى والحاصل أنه على رأى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له وهو بتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة فى الدلالة على المعنى الذهنى لأن المعنى (٣٤٨) الخارجى هو الملتصق به بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى

الذهنى لا المشترك ويلزمه اعتبار العين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد وأما الثانى فمدفوع بان السكيات هى كون الشيء بحيث إذا حصل فى العقل لم يمنع نفس تصويره من فرض وقوع الشركة لأن الشركة موجودة فى الخارج وسأيتى فى الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم أنه الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة وهى السكيات الطبيعية على مختار السعد

له وجود فى الذهن بالادراك ووجوده فى الخارج بالتحقق كالإنسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافاً للامام الرازى

الموضوع له واحد بالذات وإن الخلاف فى أنه هل الموضوع له من حيث وجوده الذهنى أو الخارجى أو لامن حيث شئ (قوله له وجود فى الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهنى وقد نفاه المتكلمون وأثبتته الحكماء وقد يقال أنه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكماء فى الثانى لجمهورهم والمراد وجوده لادعلى النحو الذى قال به الحكماء كإيضا ذلك فى غير هذا المحل (قوله وجود فى الخارج بالتحقق) أفاده ان المراد بالوجود فى الخارج التحقق بمعنى الثبوت فى نفس الامر لا مراداف الاعيان فإن لفظ نسبة اسم جنس نكرة قولاً بوجوده فى الخارج بالمعنى الثانى بل بالمعنى الاول والثبوت فى نفس الامر شامل له والحقائق السكيات من هذا القبيل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية وأما تخريج الكلام على مسألة وجود الكل الطبيعى التى حارت فيها أذهان الأذكيا كما فعل الحواشي هنا فوجب لصعوبة المرام وتقسيت الافهام (قوله كالإنسان) الاول كإنسان بالتكثير لأن الخلاف الآتى فى النكرة فوجب أن لا للجنس ومدخولها فى معنى النكرة قال الناصر وهو مبنى على أن السكيات يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق أنه لا يتحقق فيه ولا لكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه لا لاشتراكه نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) أى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أى فلا تنافى فيه الأقوال لأنه لا وجود له فى الخارج (قوله خلافاً للامام) قال الناصر الحق قول الامام لأن الخلاف كما سنذكره فى النكرة أى ما ليس بمعرفة وهو اسم جنس وهو موضوع للماهية من حيث هى وأما نكرة وهو الموضوع للفرق المنتشر وكلاهما كلى يتمتع بتحقيقه فى الخارج فهما موضوعان للذهنى وإن صح إطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتباهه على الموضوع له أى على ما يطابقه فأرجحه المصنف هنا

ويقال لها الماهية لا بشرط شئ قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لامن حيث كونها جزءاً يخالف من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الأكثر بل من حيث أنه يوجد شئ تصدق هى عليه وتكون عنه بحسب الخارج وإن تغايراً بحسب المفهوم وأما الثالث فمدفوع باننا نختار أنه لم يجعله جزءاً ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم أن العموم معناه فى اسم الجنس ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشيء فى الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واحد وليس المراد الشركة الحقيقية لأن المرسم فى نفس شخصية يتمتع أن يكون هو بعينه مشتركاً بين أمور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه وإن قال فى حاشية شرح المواقف أن معنى العموم أن يكون السكيات كالتخنة المنقوشة بمعنى أن الماهية مشتملة على حصص كاشتمال الخشب المنقشة على نقوش عدة وأما معنى العموم فى النكرة فهو أن يكون الفردية لادعلى التعيين معتبرة فى حقيقته فهو يصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امرأة من غير أن يتميز لرجل هو أبوه من رجل ليس هو أباه وامراهى أمه من امرأة ليست هى أمه فإنه لا يشهداً لقيتاً بل فى هذا المقام فانه من المداخض وبما حررناه من مذهب المصنف اندفع ما يقال



في قوله بالثاني قال لا نأذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه هذا الاسم فاذا دوننا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا أنه انسان سميناه به فاختلف الاسم باختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له وأجيب بان اختلاف الاسم لا اختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا مجرد اختلافه في الذهن فال موضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لا لغيره في الذهن له حسبا أدركه وقال الشيخ الامام والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتي له فيهما ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا في باقياها ولا قائل بواحد منهما ما ومحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبني على أن الموضوع له الافراد الموجودة في الخارج مع أن موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلي لكن من حيث تحققه في الافراد ولذلك يقولون ان استعمال الكل في الجزئي من حيث تحققه فيه حقيقة اه والذي قاله شارح المنهاج القول بان الالفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية لا إخفاء في بطلانه ه واعلم ان هذه المسئلة وقع انزعاج فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابي وكثير من المحققين كالقطب الرازي إلى أنها موضوعة للصور الذهنية من حيث هي ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر العيني بما هو عيني وذهب التصير الطوسي والعلامة الشيرازي والتفتازاني والدواني وغيرهم إلى أنها موضوعة بازاء الامور الخارجية لانها الملتصقات بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف الصور الذهنية فانها مرآة لشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى أنها موضوعة للعاني من حيث هي لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهماي التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فانها ملغاة الحق هو هذا لان الموضوع له في الحقيقة نفس الشيء من حيث هو عينيا كان أو ذهنيًا وقواه امير زاهد الهندي في حاشية الجلال الدواني على التذييب وقال ان القول بانها موضوعة للا امور الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه في الذهن اه فهذا رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتام هذا كلام في حواشينا على الخبيص (قوله في قوله بالثاني) لانها التعريف ما في الضمير فهي عبارة عما فيه فتكون موضوعة له (قوله سميناه الخ) فيه اعتراف بما قاله الخصم لان المسمى هو المرئي المظنون وهو الموجود في الخارج وأجيب بان معنى قوله انه في الخارج كذلك انه ما يسمى في الخارج بهذا الاسم فال موضوع له ما في الخارج والذهن طريق للخارج والوضع له كما يدل ذلك آخر عبارته (قوله لظن) خبر ان وقوله لا اختلاف نعت لقوله لا اختلاف الاسم أو حال منه أي اجيب بان اختلاف الاسم التابع أو حالة كونه تابعا لا اختلاف المعنى في الذهن سبه ظن ان المعنى في الخارج كما الذهن (قوله كذلك) أي كالمعنى الذي في الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي (قوله حسبا ادركه) هو خبر ثان للتعبير ونعت لتابع أي التعبير قد مر أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا مفاد الكلام يقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقي) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال الكل في الجزئي واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه حقيقة وإلا فجاز فلا يناسبه الجرم بانه مجاز (قوله دون الاولين) أي انه مجاز وفيه ان الذهني والخارجي شيء واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة سر. ان موضوعا للمعنى الخارجي واستعمل في الذهني أو بالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور التي تنبئ على الاعتبار بالاختلاف الاعتباري فيها مضر فانه من حيث كونه ههنا جيعان نفسه من حيث

انه برد على القول بأنه موضوع للخارجي أن الموضوع له يجب أن يكون معلوما بالذات والخارجي معلوم بالعرض لا بالذات ولا لا تنفي العلم باتفائه (قوله لان الجزئيات الخارجية الخ) مبني على أن الوضع للخصوصيات وقد عرفت أنه للماهية من حيث هي مراد به لإفادة الخصوصيات (قول شارح حقيقي على هذا) أي بدون اعمال دون الاولين لا بد منه فيهما (قوله بدليل الحال) وهي ما يعبر عنه بالكون عالما مثلا قلند وضعا لها نحو العالمية قات ليس لفظا خاصا باصل الوضع بل هو اسم فاعل ركب مع ياء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى يحتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيقبله فليس محتاج اذ الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح في التعليل بعدم الانضباط وتقرير عدم الحاجة وعموم السلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادتها عنها وحينئذ فليس محتاجة اذ الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يدفع قول المحشى بقيد قال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه فى ما لا يمكن ( ٣٥٠ ) ضبطه ومقالة الامام ان كانت في ذلك فليس قيمة وان كانت فيما يمكن ضبطه

والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أى في التكررة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كاسيأتى (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها لفاظ لعدم انضباطها وبدل عليها بالتقيد كرائحة كذا فليس محتاجة الى الالفاظ وكذلك كل أنواع الآلام وبل هنا تنقالية لا ابطالية ( والمحكم ) من ( المتضخ المعنى )

كونه ذهنيًا (قوله كما قال) أى المصنف في منع الموانع (قوله أى فى السكره) اشارة إلى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) أى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجى) كدلم الشخص (قوله ما وضع للذهنى) كاسم الجنس (قوله كاسيأتى) من ان علم الشخص ما وضع لمعين فى الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين فى الذهنى (قوله ليس لكل معنى لفظ) يحتمل لنى الوجوب والجواز وبهما قيل وقال فى المحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر ذهنيًا على أن المراد بالمعنى هو الخارجى وإن اراد به الصورة الذهنية من حيث وضع بارها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع البنى الذهنى قائل بذلك وقوله فلا إشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني فلا تسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرافي فى شرح المحصول عن التبريزى أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان خصوصاً بهام لا مفرداً ومركباً فالظاهر أن هذا واقع لان الفصحى لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفرداً فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح (قوله فان انواع الروائح) للروائح جنس عال وهو مقولة السكيت وتحت رايحة هذا الجنس تحت جنسان أيضاً طرة ومنقاة تحت هذين أنواع هي رايحة مسك ورايحة عنبر ورايحة جيفة ورايحة عذرة الخ فاكفوا فى التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقيدى مع ان اجناسها دل عليها بالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة مخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لا تنفاه فائدة نعم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه اذ لم يحتج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قد زائد الذى ينتج عن الوضع وتعدده لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليس محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية فى الغرض فلا يرد أن كثيرا من المعاني الموضوع لها الالفاظ يدل عليها بالتقيدى (قوله) ليس لها لفاظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله انواع الآلام) أى معظمها والالفاظ أسماء خاصة كالصداع والازمادو ويقال ان هذا الاسماء ليست موضوعاً للآلام فالمراد ما موضوع له ليجان العين والى ما ينشأ

فالمراظهر (قوله يقدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عنه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام فى الاسم الخاص المفيد حقيقة الشيء بطريق من الطرق ككونه علماً أو موصولاً أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقيد لا يفيد واحداً من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعلمه وقداخ) الصواب حذف استأثر وإلا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون مأخوذاً من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يجمعون ما حملوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فى عندهم

مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم يتضح ولو بحسب الظهور وحينئذ يستقيم كلامه (قوله) عنه مع أنها ليست عدم شيء (أى فى غير معدومة بناء على تفسير العدى بذلك) (قوله لثلاث ترد الذات العلمية) لكن يرد الجوهر الفرد (قوله البكون الثانى) صوابه الاول (قوله مسئله قال ابن فورك الخ) ما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر السلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم ان قلب اللغة ان أدى إلى تخليط الشرائع حرم لذلك لالكونه قلب فان الله بموجب استعمال الالفاظ موضوعاتها ولا لا تمتع انجاز والكناية وإن لم يؤد الى ذلك فلا حرمة فى الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعاً) لعل المعنى لا يجوز ان يكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

قوله عليها أي على اللغات أو على معانيها فالأصوات المخلوقة على الأول هي قول لفظ ( ٣٥١ ) كذا وكذا على الثاني هي نفس الالفاظ

الموضوعه على كل لا بد  
من العلم الضروري بالمدلول  
أي المعنى اه وإضافة قول  
إلى لفظ بيانية وإنما كان  
المدلول على الأول نفس  
اللغات لان لفظ كذا معناه  
هذا اللفظ فيكون زيد  
مراد منه نفسه كما قال السعد  
في الوضع التبعي إلا أنه مراد  
في تركيب آخر كما قيل بذلك  
هناك بخلافه على الثاني فانه  
لذا قيل زيد بكر عمرو كان  
المراد به مدلوله هذا هو  
الصواب في فهمها وقد حرفها  
الحشي إلى قوله لكذا ثم  
مثله بما نرى ولا حاجة في  
كون المدلول هو اللفظ لما  
زاده تأمل ( قوله على  
حصول علم الخ ) اعلم انه لا  
فرق بين أن يكون الصوت  
المسموع هو لفظ كذا اللفظ  
كذا أو نفس الالفاظ  
الموضوعه أو لفظ كذا  
موضوع الكذا في أنه لا بد  
من العلم الضروري إذ لا  
يعرف السامع حين ذاك ما  
مدلول لفظه ولفظ موضوع  
ولفظ الكذا ولذا لما قال  
العضديان يخلق الله تعالى  
أصواتا تدل على الوضع  
ويسمعها الواحد وأجماعة  
قال السعد ظاهر هذا الكلام  
ان تلك الأصوات غير  
الالفاظ الموضوعه لكن  
لم يبين كيفية دلالتها على

من نص أو ظاهر ( والمتشابه منه ما استأثر الله ) أي اختص ( بعلمه ) فلم يتضح لنا معناه ( وقد يطلع )  
أي الله ( عليه بعض أصفياه ) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله المشككة  
على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى كما سيأتي مع قول الخلف يتأويلها في أصول الدين وهذا  
الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ( قال الامام ) الرازي  
في المحصول ( واللفظ الشائع ) بين الخواص والعوام ( لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى حتى لا يعلى  
الخواص ) لا متنازع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه ( كما يقول ) من المتكلمين ( مثبتو  
الحال ) أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتي في آخر الكتاب ( الحركة بمعنى ) توجب تحريك الذات  
أي الجسم فان هذا المعنى خفي التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر  
له تحريك الذات

عنه ويضاف إليه فيقال ألم الرمد كما يقال راحة المسك ( قوله من نص أو ظاهر ) خرج المجلد مع انه لا يدخل  
في المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد  
بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث قد لا يحمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم ولا فهو من المتشابه  
( قوله والمتشابه منه ) قيل من تبعية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعلمه وبعض اطلع عليه  
بعض أصفياه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الخ وقوله وقد يطلع كذا قيل وهو مبنى على أن  
الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه للفظ فلا تناقض لان معنى الاستيثار أنه لم يجعل للبشر  
للعلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه أو قيل المتشابه ما استأثر الله بعلمه أو لا يطلع عليه إلا بعض أصفياه  
لكان حسنا لان التعريف الأول مبنى على أن الوقت في الآتي على الله والثاني على الرايخون في العلم  
وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلغان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما حكم  
أي أقن فلا يتطرق إليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى كتاب أحكمت آياته أي نظمت  
نظاما محكما لا يتطرق إليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه وراد به ما تماثلت  
أبعضه في الأوصاف والقرآن هذا المعنى كله متشابه قال تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أي  
متماثلا إلا بعضه في الإعجاز وصحة المعنى والدلالة ( قوله فلم يتضح لنا معناه ) نبه على أن تعريف المصنف  
للمتشابه بما استأثر الله بعلمه تعريف مملوم ذلك عدل إليه عن تعريفه بالم يتضح معناه المناسب لتعريف  
مقابل هو المحكم بما ذكره ليشير إلى ما خذه وهو قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ولما فيه من كمال التاديب  
بالنسبة لكلام الله ( قوله على قول السلف ) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع انه متشابه فان ما قالوه  
من التأويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بانه المعنى المراد ه فان قيل قد حصل في بعض  
اضحاه قلنا كذلك على ما قاله السلف فانه علم انه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث ( قوله مع قول )  
متعلق يأتي وقوله بتأويلها متعلق بقوله وقوله في أصول الخ ظرف لقوله يأتي ( قوله وهذا الاصطلاح  
الخ ) فيه اشعار بان هذا الاصطلاح طارئ على المعنى اللغوي فان المحكم لغة المتقن والمتشابه  
ما تماثلت أبعضه ( قوله هن أم الكتاب ) أي معظمه ( قوله إلا على الخواص ) استثناء من مفعول أي خفي  
على كل الناس إلا على الخواص ( قوله لا متنازع تخاطب غيرهم ) يعني أن الغرض من الخطاب  
الانعام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الانعام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين  
ان الغرض منه الانعام فيجوز خطاب إياهم بما استأثر الله بعلمه كما سبق قاله الناصر وأقول أي مانع  
من أن يخاطب العام بما لا يراهم فانه كان يقول له قال لي فلان فلان احضر الاذفاغ مثلا ثم  
من سمائه سبحانه وتعالى ما يدل على معان دقيقة لا يدرك معناها العوام وان عدوا انها صفة مدح في

وضع الالفاظ اه واما الآتي فنجعل اسماع الالفاظ وخلق العلم الضروري طريقا واحدا يعني انه لا بد منهما وهو الحق فتأمل

(مسئلة قال ابن فورك والجهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبداً وضعه بالتوقيف لا دراكه به (علمها الله) عباده (بالوحى) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعهان بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى الاشعري) ومحقق كلامه كالمقاضى أى بكر الباقلا فى وإمام الحرمين وغيرهم لم يذكره فى المسئلة أصلاً واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لان كلامها اسم أى علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طراً وتعليمه تعالى دال على أنه الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أنه مناه القائم بأمر العباد والجهور واللغات الخ (قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فاته اشهر من ضمها واقرده لاشتراكه بالمسئلة ولا فهو من الجهور أيضاً (قوله توقيفية) أى تعليمية أى علمها الله لنا هذا معنى التوقيف وأشار فسرهم بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبداً وأشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لا دراكه به فالعلاقة الالهية لان التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر هل الواقع للغات هو الله تعالى أو البشر قيل ولا يبنى على الخلاف حكواً وإن ذكره فى الاصول ففضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل التيل وقيل ان الخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل التكلف مقارناً لكال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام اه وهذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعاً لان شرط التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعد المعرفة والفهم ويجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يقطع عنه الجهل إلا الاثم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرته تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يملك بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة إن ادعى إلى تخليط فى الشرائع (قوله لا دراكه) أى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر الحال إلا أنه المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرار النزول بأن يعلم الله آدم شيئاً ثم يعلم الاخر ذلك الشيء بتوقيف ليكون تجديد لا تأسيساً أو يكون الموحى إلى النبي الثانى لغات آخر (قوله بان تدل) بالفوقية أى الاصوات او بالبحثية أى الله من بعض العباد بناء على أن من يان لمن يسمعهما وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس الالفاظ الموضوعة للعباد وعلى كل لا بد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد خلق الاصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الحلق والالهام طريقاً واحداً (قوله أى القول) دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله وبحقوا الخ) إشارة إلى وجه الضعف المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكره) أى الاشعري (قوله وتخصيص الخ) جواب عما يتال الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف (قوله عرف طراً) أى فلا يزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام ايضاً إذ لا باطل بالفصل ولان التكلم بمجرد تعليم الاسماء دونهما معتدرا ومتسرا (قوله وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) أى دلالة ظنية لاقطعية لاحتمال ان يراد بعلمهم

(قول المصنف أو خلق العلم الضرورى) أى باللغات فالعلم الضرورى على هذا القول بنفس اللغات وعلى الذى قبله بالمدلول دونها لا تنهيا مسموعة ناصر لكن لعله بها مع وضعها لكذا لانه الموضوع كما مر (قوله ويلزم من ذلك التوقيف) أى جميع الالفاظ (قوله الثانى أن يتعذر الخ) هذا متوقف على عدم القول بالفصل ولا افتقد يقال ما عدا الاسماء يعرف بالاصطلاح (قول المصنف) وقال أكثر المعتزلة الخ وأولوا الآية السابقة اما فى التعليم بان معناه ألهمه أن يضع أو علمه ما وضعه خلقاً سابقاً أو فى الاسماء بأن المراد مسمياتها والجواب أن الاول خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها أى تعليم الوضع السابق وأن الثانى خلاف ما يفيد قوله تعالى أنبئنى بأسماء هؤلاء فلما أنباهم الخ أدلوا كان التعليم للتسميات الماصح الالهام

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعنزة) هي (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحداً فكثر حصول عرفاتها) لغيره منه (بالإشارة والقربة كالطفل) إذ يعرف لغة (أبويه) بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا لبسان قومهم أى بلغتهم فهم سابقية على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو إسحق الأسفرائينى (القدر المحتاج) إليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيف لدعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفاً أو اصطلاحياً (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه فى التعريف اصطلاحياً (وغيره محتمل له) وللتوقيف والحاجة إلى الأول تدفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (واختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوة والرسالة

أولع ما سبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لأنه تعالى حكاية عنهم لأعلم لنا إلا ما علمتنا صريح فى أنهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بان تمنح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا وحيداً يرتفع الأمان عن الشرع وفيه نظر لأن ألفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الألفاظ (قوله حصل عرفاتها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لا احتج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والغرض أن لا توقيف فينقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويسلسل أو يدور (قوله بالإشارة) تحذف هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الخزانة مثلاً ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا الشيء الخصوص (قوله أى بلغتهم) إشارة إلى أنه مجاز من إطلاق السبب على المسبب إلا أنه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أى عن البعثة والغرض أنها سابقة كأندل عليه الآية فيلزم أنها متقدمة ومتأخرة وذلك دور واجب بانقطاع الدور بان يوحى إليه بها فيعلمها ثم يعلمها ثم يبعث كتابه عليه الشارح فيما سأتى (قوله يعنى توقيف) اتى بالعناية لأن المحتاج إليه الأمر التوقيفى لا التوقيف ولتصحیح الحفل فى كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لدعاء الحاجة إليه) أى فوق فهم الله عليه فضلائمه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة إليه فلا يدعى إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه فى التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيف والشارح فسر العكس بما ذكره لوافق المنقول عنه فى المحصول وغيره (قوله واختار الوقف) قال فى الشرح العنصرى أن النزاع إن كان فى القطع فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال فى المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بديل قطعى (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز أن يراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلمه تعالى أن الخيل للركوب والجل للحمل والحمل للاكل والثور للحرث إلى غير ذلك إلا أن الألفاظ الموضوعه للمعانى سئلنا أن المراد الألفاظ لم لا يجوز أن الله عليه ألفاظاً سبق وضعها للمعانى من اقوام قبله إذ قد ورد فى بعض الاخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مراراً متكررة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محي الدين بن العربي فى الفتوحات المسكية حديث أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) أى حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق أنهما متقاربان ولذلك أجاب بعض عن الدليل بأنه لا يلزم من تقدم الوحي بها أنه نبى النبوة والرسالة الإجماع بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه الأشياء قبل بعثته فانها لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الأرض أو يقال أنها مقارنة للبعثة ونفس الإجماع بها بعثته وبأنه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يلزمهم

(قول الشارح والتعليم بالوحي الخ) ردلاً قيل إن التعليم قد يكون بخلق علم ضرورياً أو بخلق الأصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العنصر فى الجواب حاصلها أن العلم أن التوقيف لا يكون إلا بالرسالة نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكنى فيه الوحي والإعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح إنما اختار هذا الجواب لقوله فى القول الأول المردود عليه علمه الله عباده بالوحي إلى بعض أنبيائه فاعتبر بكون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما عترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضاً لجواز أن تكون توقيفية الخ) أى لأن غاية ما تقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حيث

(قول المصنف مسألة لا تثبت اللغة قياساً) أي لانه إثبات بدون علة إذا المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الإطلاق كما في علاقات المجاز بل لأولوية التسمية بهذا الاسم فقط كإساق بيانه (قول الشارح فإذا اشتهل الخ) بيان للقياس اللغوي فانه يخالف القياس الشرعي في أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الأصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجر ومنااسبة ثم ان هذا مقرر في الحقيقة والمجاز أما في الحقيقة فقد بينه وأما في المجاز فكلما استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذات الأربع فانه مجاز لانه لا للفظ بل يوضع في اللغة المعقيد يحضّر صوه العلاقة هي التقييد فإذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الأربع لتلك العلاقة قياساً على المجاز الأول ولوجود المناسبة في الثاني بين لفظه ومعناه كالاول كان قياساً على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيها وحيث (١) لا يكون مجازاً للخالف في أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكفي سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو في منزلة ما سمع التكلم به (٣٥٤) وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم

(مسئلة قال القاضى) أبو بكر الباقلاني (وإمام الحرمين والغزالي والأدري) لا تثبت اللغة قياساً وخالقهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو حنيفة النضر بن أبي حنيفة (والامام) الرازي فقالوا ثبت وإذا اشتهل معنى اسم على وصف منسوب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أي الذي يعلمه لهم بعد ذلك على البحث لا يريد إلا لو أريد ما رسلنا من رسول لقوم مسلمين أو كفار ما على ان المراد ما رسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وأدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت في تاريخ دمشق لابن عسكارة انه لما أتى ابراهيم في البار آتاه جبريل عليه السلام ومعه طفلة وقعد يحمله ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كان ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى بمرود الجبار فقال له ائذن لي في عظام ابراهيم أدفنها فركب تمرود الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فتقبه فخرج جبريل في وجوههم قولوا هار بين قتلوا عند ذلك فن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الاسن كلها بالسريانية ففزعوا فصاروا اثنين وسبعين لغة لا يعرف الرجل كلام صاحبه (قوله وإمام الحرمين) قال في البرهان ان الذي يدعى ذلك يعني القياس ان كان يزعم ان العرب بإرادته ولم يتبع به فهو متحكم من غير ثبت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم ان العرب لم تكن ذلك فالخاق الشئ بلسانها وهي لم ترده محال والقائس في حكم من يتدعى وضع صيغته اه (قوله قياساً) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ما هنا وبين قوله فيما تقدم واستنباط العقل ان ما هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولي وثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي (قوله وخالقهم) قد يقتضى أن هؤلاء الأربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالقهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كان سريح وابن أبي هريرة وأى اسحاق فيقول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو في الكلام تغليب فغلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازي على غيره (قوله فإذا اشتهل) بيان للتبني (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل وبفهم منه أن الاعلام لا يجري فيها القياس لفقد

بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالسوخ فيه للعلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضاً بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازي فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعي كاذكره الشارح في الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبني على نوع العلاقة وإنما كان القياس في اللغة ضعيفاً لانه يلزم على إثبات اللغة باحتمال وهو غير جائز أما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منهم طرد الادهم والبلق والقارورة والاجدال والاختيل وغيرها ما لا يحصى فعد السكوت عنها بقبى على الاحتمال وأما الثانية فلانه

بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس هذه لصحة الإطلاق حتى ان كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للأولوية فقط فليست مداراً حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل الحمصي كلام سم هنا مع اندفاعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الاعلام خارجة) أي باعتبار المعنى العلمي وان اشتهل بعضها على مناسبة كان كان منقولاً (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لا يفيدان شيئاً فالصواب أن يعطى كون الحركة لفظاً بأنها مدركة بالسمع إذ لا ذلك لم يميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضاً ما في الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتي بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى (١) قوله وحيث الخ شروع في وجود الفرق بين المجاز الحقيقي والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لاولها بقوله لا يكون محلاً الخ ولثانها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضاً بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه

أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف مالم ثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعاني قال العضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول وإنما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقاله بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به مع وجوده أو عدمه ما فیری أنه ملازم التسمية فأينما وجب التسمية به أو فليس المخرج عن محل الخلاف قاصر على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه (٣٥٥) لا يظهر في رفع الفاعل لان المستقر

كونه مرفوعا لا لفظ

رفع فليتأمل وما يؤيد ما قلنا قول السيد بعد قول العضد كرفع الفاعل إذا حصل لنا باستقراء جريئات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل

مرفوع لاشك فيها فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجهم تحتها تدبر (قول المصنف مسألة اللفظ الخ) جعل صاحب التسمية المقسم الاسم دون المفرد ودون اللفظ قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلّي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقيل الحصول لا ينصف بشئ منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف

في معنى آخر كالتي أذى المسكر من غير ماء الغلب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى التنبذ خراً فيجب اجتنابه بأية إنما الخ والميسر لا بالقياس على الخر وسواء في الثبوت الحقيقة والمجاز وقيل ثبت الحقيقة لا المجاز لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيأذكر (يعني عن قولك) أخذنا من ابن الحاجب (عمل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لا حاجة في ثبوت مالم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته وأشار كما قال بذكر قائل القولين

هذه العلة فيها (قوله في معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) إشارة الى بيان الفائدة في ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستغناء في التنبذ ثلاثاً عن قياسه على الخر شرعاً وعن النظر في شرائط القياس الشرعي هل وجدت بخلاف لا يقول بثبوت اللغة قياساً فيحتاج الى ذلك اولى دليل من السنة (قوله وسواء في الثبوت الخ) هذا التعميم أخذ الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل الاسد في التمر مثلاً لعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبني على انه لا يكتفي في العلاقة سماع النوع بل لا بد من سماع الشخص وبهذا يدفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجاوزت بكلمة عن موضوعها وتجاوزنا فيها لغيره افران وجدت علاقة بين هذا المجاز الذي استعملناه وبين المعنى الاصل في الموضوع له لذلك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال في كل شئ وجدت بينه وبين المتجاوز عنه علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ما تجاوزنا فيه وما تجاوزوا فيه اعني بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة في الاصل الذي هو المعنى الحقيقي فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتقاً عن علة توجد في الاصل والعلة هي العلاقة ولم توجد اده فانه مبني على المشهور من انه يكتفي في العلاقة سماع نوعاً ف تأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن ان يقاس على المعنى الحقيقي لا يقاس على المجازي لإلزام ضرورة على ان التعليل المذكور قد يعكس فيقال حيث توسع فيه أو لاجاز أن يتوسع فيه ثانياً لانه صار محلاً للتوسع (قوله يعني الخ) لان القياس لإلحاق مسكوت بمطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عمومته باستقراء أو بنقل أيضاً فانه منطوق لا مسكوت (قوله تعميمه) أى جميع المعاني المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظاً يعميم باستقراء من اللغة كصفة المصغر والمذوب والمشتق وغيرهما ما تحقق فيه الوضع النوعي لا يعتبر فيه سماع مصادقاته من الواضع بل يكتفي بسماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

والفعل فان معناهما من حيث انه معناهما بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه بشئ أصلاً لانه لا يتحصل ذهنه ولا خارجاً إلا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير مستقل مثلاً لكن ليس الكلام في ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس ما يخص الاسم بل يجري في الحرف والفعل فجعل الاسم مقسماً ليعم القسمة الاولى والثانية السري جريان القسمة الثانية في الالفاظ كلها أن الاشتراك والنقل

والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها فاتها متساوية في كونها ألفاظا موضوعا للعاني لان جميعها مستقلة في إحضار أنفسها لاحتجاج إلى اعتبار ضخمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فاتها من صفات المعاني كما مر انتهى وأنت خير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف في القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان السلكية والجزئية في الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما إذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء. فليكن المراد ( ٣٥٦ ) باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم

ويدخل المركب أيضا كالجسم النامي مثلا فتأمل فانه دقيق جرى عليه البواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب (قوله) لذ المانع الشخصي) فيه نظرفان المانع في الحقيقة من حمل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشيء. لكن باعتبار حصولها في العقل لان الجزئية هي كون الشيء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لا يمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقيا ( قوله فقد تقدم أنه لا وجود له خارجا ) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجا وهي الكلي الطبيعي بناء على ما ذكره القطب في شرح المطالع وقال

إلى اعتدلهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي وبذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالأمدى لم يحور النقل عنه لصريحه بالنفي في كتاب التفرير

باستقرار جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع فأذرفنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجها فيها \* وأورد أن الرفع من المعاني لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التي هي الألفاظ الموضوعية للعاني \* وأجيب بأن التحقيق أن الأعراب لفظي وأنه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضى سلبنا أنه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب ان الكلام في الألفاظ الافرادية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شول اللغة لها فيندفع وأن الكف للتنظير وأورد أيضا أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع أنه من عواض الألفاظ كما يأتي وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوي أى الشمول والذي من عوارض الألفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحي على أنه لا مانع من إرارته بالمعنى الاصطلاحي ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدلهما) لأن أراد التساوى من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافي فن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوى من حيث القول فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن محل كون المثبت مقدم على النافي عند جهل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقامة فالنافي لا كثرة القائلين لاحد القولين مقدم على المثبت وان محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعنا وأما إذا لم يبد القائلين بعدد القائل والمثبت من قول الشارح خلاف قول الخ الاحتمال الاول ومقتضى كلام المصنف في القياس ترجيح الثاني واليه عزاه الشارح ثم ورجع ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو امام الرازي في المحصول (قوله كالأمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين لا للتنظير مع القاضي (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولأن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئي والكلي المنقسم إلى المتواطىء والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد في حواشي الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمفصول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس بما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا كخلق بمعنى أوجد وأفرى وعسعن بمعنى أقبل وأبر وقد يكون مفصولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه وقد يكون مجازا بمعنى ضرب ضربا شديدا وكذا الحرف أيضا كمن بين الابتداء والتبعض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى

انه منصوب في الشفاء وقال المحقق التفتازاني انه مصرح به في كلام المتقدمين والمتأخرين الظرفية وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلى طبيعي أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلى الطبيعي موجود في الخارج أن الطبيعة التي يعرض لها الاشتراك في العقل موجودة في الخارج لأنهم اتصافوا بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لكن كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات صريح في أن الكلى الطبيعي هو الماهية من حيث هي أى بشرط لا شيء وتدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أى المقيد بمجانب الوجود فصح مقابلته للمتنوع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجود دون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب



الظرف وقد يكون مجازا كنى إذا استعمل بمعنى على<sup>(١)</sup> ثم إن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز في الفعل قد يكون باعتبار المادة كالمثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وضيغ العقود المنقولة من الماضي إلى الانشاء وصيغ الماضي<sup>(٢)</sup> المستعملة في المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر في الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصي كوضع المادة ومن الوضع النوعي كافي الهيئة والالفاظ الموضوع بالوضع العام<sup>(٣)</sup> ليس فيها تعدد الوضع اصلا لا شخصيا ولا نوعيا فلا تدخل في المشترك على ما هو إذا تم هذا القول وقع للمصنف في هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول باقسامه ولا التساوي ولا الديموم والتخصيص المطلق ومنها ان بعض تلك الاقسام يرجع للمعنى في حد ذاته وبعضها اللفظ وبعضها بالنسبة لهما معا ولم يبين الحال في ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمّل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الاقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقي والبعض اعتباري وقد تقطن لذين الآخرين الكمال فقال التحقيق ان هذا التقسيم للبُرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار لأن في كلام الكمال إجمالا علمته بما قرناه والذي أوقع المصنف في ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بامثال هذه الامور مع ان العناية بها اهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التنوع بما ابداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر في خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله ان معنى الفعل والحرف من حيث انهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلا لا يجوز خلو معنى عنهما وانه لا حاجة إلى اعتبار المقسم في الاقسام وان الانقسام إلى الكلي والجزئي جار في المركبات ايضا فلما كان يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لفظا شاملا للمركب إشارة إلى جريانه فيه ايضا وإن تداخل الاقسام لا محذور فيه واقول اما الاول في اطل والعجب انه بعد ان نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلي والجزئي بمعنى الاسم التي اقرها المحققون حاول القول بجريانهما في أخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذي صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى ان يكون جارا في سائر المواد بل متقابلا فيما اختص به وهو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو في تقابل التضاد وندى السيد قدس سره في موضع من حاشية الشمسية ان التقابل بين الكلي والجزئي الحقيقي تقابل العدم والمسلوك ومعلوم انه يعتبر فيه خصوص المحل فالعنى والبصر متقابلا في زيد الاعمى لا في كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثاني فنخالف لما طغى به كتب المعقول ان حقيقة المقسم ملحوظة في كل قسم لانه عبارة عن الكلي والذي تضمنته الاقسام حصصه ولذلك قالوا ان التقسيمات تتضمن تعاريف الاقسام واما الثالث فلان جريان الكلية والجزئية في مركب ما نادر كافي الجسم النامي مثلا والناذر غير ملتفت إليه على انهم قالوا بتاويل مثله بمفرد لطرذ الباب واما الرابع فان تداخل الاقسام لا محذور فيه إذ سائر التقسيمات

- (١) قوله إذا استعمل بمعنى على أى كافي قوله تعالى لا صليكنكم في جذوع النخل أى على جذوع النخل اه كاتبه  
 (٢) قوله وصيغ الماضي الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه  
 (٣) قوله والالفاظ الموضوع بالوضع العام أى لموضوع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ أى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحدا لتعدد فيه اصلا وقوله لا شخصيا أى كوضع اسماء الاشارة والموصول والضمائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا أى كوضع الافعال باعتبار هيتها للزمان او النسبة كافي بياينة الصبان اه كاتبه عنى عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئياً كزيد (ولاً) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقى بالاعتبار ومثله لا يقتضيه رباب التدقيق لاختلاله بالمرام وتثبت الافهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكل والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشئين أو الأشياء شيئاً واحداً ولما كان هذا غير مراد بين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ ومعنى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشأ من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشئين واما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيد بل يفيد أن كلامهما واحد لا متعدد وقد مر من الشارح إلى هذه النسبة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيد فان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف المتبادر (قوله) فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الإسناد للسبب وإلا فالمنع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) أى حقيقى فان الاضافى ما اندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكلى أيضاً وإنما نكره وما بعده ولم يعرفهما لثلاثتهم انحصار الجزئى والكلية فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس محتصاً به بل بما يكون اللفظ متعدد المعنى واحداً وعكسه الاول كإنسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكل ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم ه فان قلت من أين الحصره قلت من أجله المعرفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحد الجزئى الخ (قوله) فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعه جعل الكلية والجزئية وصفين للفظ وسيأتى انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ ليطابق قوله فيما بعد ثم تردف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعاً لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) همزة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فمحذوفة للاستغناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتكون الموجودة هى همزة الوصل وما ادعاه من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة ه وأمها اعطى لئلا همزة التسوية ه الخ (قوله) امتنع وجود معناه) أى وجود فرد مطابق له فى الخارج فان هذا التقسيم للكل باعتبار أفراد هو إلا فالكل لا يوجد خارجاً وإلا لتشخص فيكون جزئياً على ما فى ذلك من النزاع فى وجود الكل الطبعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع بتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصوا على أن الوجود الذهنى أوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شئ فلا تقرر ما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما يتقرر عن الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى لا النزاعى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم إليها فليزم بمقتضى الحصر الانحصار فى النزاعى (قوله) أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيد بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناولها الواجب لان سلب ضرورة عدم يعم الوجود دون الامتناع كان الامكان العام من جانب عدم معناه سلب ضرورة الوجود فديم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريداً الامكان العام كان متناولاً للممتنع مقابلاً له وإن أريداً الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه في افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغلغ عما تكلفه المحشى مع عدم غناؤه فانه لاحظ جهة الافراد في الموضوعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى أفرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لأن المبادئ لافراد لما سوى الحصص والسلكي بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتي<sup>(١)</sup> (٣٥٩) ولا تشكيك في الذاتيات وإلا لكان

الناقص خارجاً عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ والحاصل أن التشكيك إنما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل فتأمل (قول الشارح لتوافق أفراد معناه فيه) أى في معناه الكللى وأضاف التوافق فيه الأفراد دون الصدق لأن أفراد الصدق متوافقة مطلقاً مع التساوى أولاً تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحيث أن يوجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه يتنوع منه أمثال الأضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث يتنوع العقل بموعة ألوم منه أمثال الأضعف وبحله إليها وأما نفس السواد الاصل فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هي الأمر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقّق وتديق مبسوط في

أو وجدوا متنع غيره كالأله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالمشمس أى الكوكب النهارى المضى أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكللى هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطئ) ذلك الكللى (إن استوى معناه في افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى في أفراد من زيد وعمر وغيرهما اسمى متواطئاً من التواطئ أى التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه في أفراد بالشدّة

تحت الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالأله) فان امتناع الشريك فيه ليس من جهة تصور معناه في الذهن بل نظر الدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البراموى وغيره وفي ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان اللاحق بالشارح ترك هذا التقسيم إذ لا ضرورة داعية إليه ثم أن هذا كرخسة أقسام وترك سادساً وهو المندرج تحت قوله أو وجد لان ما وجدت أفراد خارجاً أمّا أن تنهى تلك الألفراد كالانسان أو لا لقول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثله بعضهم على مذهب المتكلمين بموجود فان أفراد غير متناهية باعتبار شمولها لآلآت الرب سبحانه وتعالى وفي ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلاً له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا إليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره أرسطو ليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان غير متناهية وأما قال به أفلاطون من التناسخ فانها عنده متناهية ثم أنه أورد على المحصر في الاقسام الستة أن الكللى المعلوم الممكن يجوز أن يكون منحصراً في فرد مع امتناع غيره أولاً وأن يكون متعدد الألفراد متناهية أم لا وأوجب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة في نفس الأمر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالأفراد التي يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود في جميع ماعداد التشخيص إذ لا مبدأ لا يتراعى مع قوم لتلك الألفراد مخالفاً لمقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيدا أشداً وأقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن بهميّة أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه في افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يسند الى متعدد وهو في الحقيقة ثابت للأفراد في أنفسهم وأما ثبوته للبعضى باعتبار وجوده في الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق أفراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو إلى حصصه أيضاً ألتى هي افراد الانسانية فالتواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ وأما التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط كإقص عليه محقق المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت إن كان داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركاً وإن كان خارجاً فمتواطئاً وما يجب باختيار الثاني

حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل في التسمية) أى بلفظ البياض مثلاً (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامرى الزائد الذى به التفاوت إن كان مأخوذاً في مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للأفراد لانه يوجد في الشدة والضعف وإن لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً إن كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي في الثلج فلا اشتراك للماج (١) قوله والنوع ذاتى أى منسوب إلى الذات بمعنى الافراد فان الذات كاتطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الافراد كافي حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على إيساغوجى فتأمل اه كاتبه

أو التقدم كالياض فإن معناه في التلج أشد منه في العاج والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن سمي  
مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطىء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير  
متواطىء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فتباين)  
أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل في وقوعه على افراده وحصره فيه فاعتبر قسما على حدة بهذا  
الاعتبار مقابل ما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار بالتقدم الزماني في  
التشكيك قاله عبد الحكيم في حواشي الشمسية فسقط قول الناصر أو بالزمان ولأنه يلزم عليه أن يكون  
الانسان مشككا كالتقدم أفراد بعضه على بعض تقدم زمانيا ولا تافل بذلك وما قول الحفيدي شرح  
التهديب انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر أن ذلك يوجد في المتواطىء  
كالانسان إذ بعض أفراد كنيينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية  
كالادراك من غيره كبحي عليه الصلاة والسلام فما لا يتابع عليه وان ابتجى بقله سم فأنهم فسروا الأشدية  
بأكثرية آثار الماهية في بعض الافراد فأورد عليهم أن ذلك يستلزم التشكيك في الذاتيات ولا يصح  
فيها لأن الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدواني في حاشية الشرح الجديد للتجريد بأن معنى  
كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف وبحلله اليها  
بضرب من التحليل ففهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد في أحدهما  
أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينزع من أحدهما أمثال الآخر اه وما يتخذه ما نقلناه  
عن هينيار سابقا نتم نقل شارح سلم العلوم عبد الله الهندي أنهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال  
الاشراقيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية في القليل أكل من البعوضة لظهور آثار الكثرة  
في الفعل ونهوا وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤون لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا  
بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق في جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالأجود) جعله الرازي  
في شرح الشمسية مثالا للأولو بقول التقدم والتأخر والضعف وتوجيه ظاهر (قوله جهة اشتراك  
الافراد) الاولى أن يقول توافق الافراد المناسب للتواطىء (قوله فتباين) قال الناصر لقاتل أن يقول  
تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم  
بأن السكلام في متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل  
منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وبغني ان يريد أعمن التباين كلياً أو  
في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً أو من وجه ولا يلزم خروج ذلك عن جميع  
الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين في العموم والخصوص الوجهى وهو المعبر عنه  
بالتباين الجزئي شائع ولم يستعملوه في العموم والخصوص المطابق في دخوله تحت التباين في الجملة توقف  
ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لأن التفاعل يقتضى التعدد وأما الأحدمباين فكان المناسب  
أن يقول مباين وأجيب بأن مع قوم مقام الواو وان كان الفصحح الواو ولكن الأنسب أن يؤخر قوله  
مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريري في درة العواص ما كان على وزن تفاعل يقتضى وقوع الفعل  
من أكثر من واحد ففي أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غير اه  
فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمرو الثاني أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين

فيه وإن كان مجرد اللون  
المفرق فالكل فيه سواء  
والجواب أنه مأخوذ في  
ماهية الفرد الذي يصدق  
عليه المشكك كياض  
التلج لا في نفس مفهوم  
المشكك اه وهو حسن  
بخلاف ما هنا فانا اذا بنينا  
على دخوله لا اشتراك إلا  
أن يراد أنه مشترك لفظي  
وأما جواب القرافي لخاصه  
أن الموضوع له اللفظ  
هو القدر المشترك  
والخصوصيات خارجة  
عنه معتبر دخوله في ماهيات  
الافراد فيحصل بها  
التفاوت والتشكيك باعتبار  
ذلك وهو معنى كلام السعد  
المتقدم تدبر (قوله من  
جنس المسمى) يقتضى انه  
خارج عنه وهو كذلك لانه  
مقيد والمسمى الماهية  
المطلقة وقوله أو بأمر  
خارجة يقتضى دخول  
ما قبله وهو كذلك باعتبار  
التجريد عن القيد بخلاف  
نحو الذكورة فليس كذلك  
فتأمل ولا تعجل (قوله  
فيدخل تحتها حيث الخ)  
أما دخول الوجهين فظاهر  
فأنهم استعملوا فيه التباين  
وهو المعبر عنه بالتباين  
الجزئي وأما دخول  
المطلق ففيه شيء فأنهم لم  
يستعملوا فيه التباين

(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف أى فأحد اللفظين مثلامع الآخر مترادف لترادفهما أى تواليا على معنى واحد) (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرم للحبض والطهر (فمشارك) لاشتراك المعنيين فيه

لزم عطف الآخر عليه بالواو امتناع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليس منه لاشتراط الاتحاد فى المفهوم فهو مختلف فيه وأن أريد به المفهوم دخلا فى التباين وليس منه ايضا وأن أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلا فى كل من القسمين اللهم إلا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان فى التباين أو الذات فيدخلان فى الترادف ويكون ذلك اصطلاحا منه هذا محصل ما اطال بهسم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ماهو لزم فساد فى التقسيم بالاهايم فى القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسما مستقلا غير داخل واحد فى القسمين فيعود المحذور الثانى ان دعوى أن المصنف له أن يصطلح على ما ذكره منى على ما تقرر عنده من أنه لا مشاحة فى الاصطلاح وقد بينا فساد لانه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصا المفاهيم التى يستعملها أرباب الاصطلاح فانه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازى فى شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا الاتحاد فى الذات نعم الاتحاد فى الذات من لوازم اتحاد المفهوم دون العكس اه وأقره السيد عبد الحكيم وبقية حواشيه فالاحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كاخلا به بذكر العوم والخصوص بن المطلق والعموم والخصوص الوجهى ان أدخل الاخيرين <sup>(١)</sup> تحت التباين بالتأويل السابق وقد بينا كفى فى صدر المبحث على أن التقسيم لا يتخلوعن خلل والقول فى ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكسا لغويا باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد فى محله أو باعتبار الاتحاد والعدد مع بقاء اللفظ والمعنى مجاهما وليس هذا حقيقة العكس اللغوى فى الواقع فانه على قياس سابقه تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس مجرد بل المراد ما قاله الشارح (قوله معنيان) أو معان وذلك أى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) اشارة الى ان مشترك من الحذف والايصال وههنا أمران الاول أن ماهو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضائر والموصولات واسماء الاشارة مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اما عن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للأمور السككية كما هو مختار للسعد ومذهب المتقدمين أيضا كما ذكره العصام فى شرح الوضعية فتدخل تحت ما موضوعه كل ما يقول بمذهب المتأخرين الذى استحدثه العنصر وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضما واستعمالا ويكون المراد بتعدد الوضع فى المشترك ماهو أعم من الوضع الحقيقى والحسكى وقد نص السيد على انها فى حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ما قاله عبد الحكيم فى حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظى ونزاع العصام فى تعدد الوضع فى المشترك كانت من قبله مطلقا وتحقيقه فى شرح الرسالة الوضعية

(١) قوله ان أدخل الاخيرين لعل صوابه ان لم يدخل الاخيرين الخ اه كاتبه

( قول الشارح ويتعدد المعنى) أى بـلا تخلل نقل كما تستعرف (قوله والثانى المنقول) فيه انه داخل فى قوله وإلا حقيقة ومجاز لان المنقول حقيقة فى المنقول اليه فى الوضع الثانى فتعين أن المراد أن يتعدد المعنى بـلا تخلل نقل لان الفرض انه حقيقة فيهما (قوله ولعل منه تعالى الخ) أى ذكر لعل التى هى مستعملة فى رجاء المخاطبين منه تعالى حمل الخ وليست مستعملة فى الحمل حتى يقال انه معنى مجازى ايضا تدبر

(ولا حقيقة وجماز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو جمازان أيضا مع أنه يجوز أن يتجوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي كأنه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أى لفظ (وضع لمعين) خرج بالسكر (لا يتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ما عدا العلم

للعصم فراجع مع ما كتبناه عليه من الحواشي وعن الثاني بأنه داخل في المشترك أيضا وهذه وقد نص ميرزا هدهندي في حواشي الشرح الجلال على التهذيب على أن الوضع في المقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق أه أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المقول اليه حقيقة باعتبار المقول عنه تأمل ه لا يقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعية وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك في سائر الالفاظ ولا نقول المعبر في الوضع الوضع الفصدي ووضع اللفظ لنفسه تبعي على أنه نوزع في كون هذا وضعا وإما هو مجرد استعمال (قوله) ولا حقيقة (الخ) لا يتعين أن يكون مجازا بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ما هو اعم من المجاز والكناية مجازا (قوله) ولم يقل أو مجازان (الخ) لانه إذا اتفق كونه حقيقة فهما لا ينحصر في الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضا ثم المراد أن مجازان لا حقيقة لهما دليل آخر الكلام والالكان داخلا فيما قبله (قوله) لم يثبت وجوده (قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى العلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي ومحصل ما أجاب به سم انا تمنع وضع عسى الزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته لكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدره في ذلك ادراجاله في نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقديرا يراهو غير كاف في كون اللفظ مجازا حيث لم يستعمل في ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها في كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع ه لم لا يجوز أنها في كلامه سبحانه للرجاء باعتبار الخطاب كما أن لعل للترجي والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيويوه وحيد فتكون للرجاء في كلام الله تعالى كلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء اعم من كونه بالتكلم أو الخطاب اه وفيه نظر فان الترجي بالنسبة للخطاطين الخل عليه وهو غير إنشاء الترجي فلمز أنهما معنيان مجازيان تأمل (قوله) والعلم ما وضع (الخ) لا يتعين ان فهم المعاني من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لاحظ كونه متميزا معبودا عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو سكرة فبناء على ذلك يكون التعيين المعبر في المعارف هو التعيين في ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لا فرق بين نكرتها ومعرفة ان الوضع للشيء يقتضى تعيينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظا فيه حال مخاطب وبني على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المستند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولا أنهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه مخاطبك وقال اللي في حاشية المطول المعرفة بقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار اليه بذلك الاختيار واما السكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أى عند السامع فان المعتبر في المعارف هو التعيين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء السكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع لشيء يقتضى تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال مخاطب وبني على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المستند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعبر التعيين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغياثية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه الخطاب وبه يتدفع ليراد السكرة فتدبر



ثم انحصر فيه بعد حله فكذا لفظ الرجل في قولك جاء الرجل وضع المفهوم في ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحيثية ليس خاصا برجل ولا بامرأه هذا هو تحقيق مقاله عبد الحكييم في حواشي المطول وبه يندفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البدل بالطريق الذي عرفته وهذا المتناول جزئيات لدلول قولنا مفهوم مدخول ألامين وهو حصص مدخول ألامين لارجل و حمار ( ٣٦٤ ) وفرس مثلا فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من اى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أثرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبنية لصحة إطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) ففيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم المتنازاع في جعلونها موضوعة للكميات بشرط ان تستعمل في الجزئيات ورد عليهم السيدى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتياج من نقي الاستلزام إلى أمثلة نادرة اه ونظيره المولى ميرزاه في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو في المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال في غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل واوردمير زاهد عليهم ايضا لا بدنى الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقى خصوصا في إطلاق العام على الخاص ومن البين انه لا يلتفت عند اطلاقها إلى المعنى السكلى واورد على التحقيق المذكور أنه بنافى مذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة في الذهن هي المعنى السكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية هنا نفس الشيء من حيث هو سواء كان حاصلها في الذهن بنفسه أو بوجه ما للعلامة عبد الحكييم في حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلئى لتستعمل في جزئياته انها موضوعة للمفهوم السكلى من حيث تحققه في جزئى من جزئياته لاندالك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في كل جزئى حقيقة واستعماله في المفهوم السكلى من حيث هو مجاز وهذا ظهر أن الاختلاف بين الرايين لفظى اهم المراد بالجز ما يشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد في حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقة أو اضافية اه (قوله) ويتناول جزئيا آخر بدله قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الاسمين من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ الثانى مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لا في نفس الجزئيات على ما حقق ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بأل أو الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد الممين الثانى أنه لا يصدق على ما فيه ألامين للمعد الذهنى بالاصطلاح البيانى لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الإطلاق على الحقيقة في ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة في ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ما أورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل في معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى أمثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكييم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلئى استعمال في جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه في جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في الجزئى حقيقة وفي المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرايين

الحقيقة

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل في التعاريف

العموم (قوله) هذا قد يخالفه الخ أنت بعد ما تقدم خبير بان ما هنا في انه موضوع لجزئى اى مفهوم وما سياتى في استعماله في الفرد الممين او المهم وبالجمله ما فى الحاشية هنا اشتباه قد تدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعيين فى السكلى بالوضع واعتبار القرينة لا ينفى ذلك



وهم وكذا الباقي (فإن كان التعيين) في المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعيين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً أو بأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالسكره كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فإن الرضى صرح بأن أصل وضعها العهد وإنما توسعوا في الاستعمال وإنما الاشكال مختص بالمعرف بلام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهني وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظراً لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتختص التي للعهد الذهني بعدم الانتهاء اليها لكونه في حكم السكره وهذا الاشكال مسبوق به فإن العلامة أبا الليث السميرقدنى أو ردة في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال مانصه الوضع للمفهوم الكلى ليستعمل في جزئياته مشكل في المعرفة بلام الجنس لتصریحهم بأنه لا يستعمل إلا لباي وضع له أعنى الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود في ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعرفة بلام الجنس مثلاً من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الاسرار أن الجزئيات هنا مؤركية وهى جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علت تخصيص الجزئيات بالحقيقة ففهم مدخوله المعين عند السامع أمر كلى تختمه مفاهيم هى أمور كلية أيضاً كالانسان والفرس والحمار إلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلى بشرط الاستعمال في جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم الكلى على الأول موضوع له وعلى الثانى آلة للملاحظة الموضوع له والخبط في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لأن الاصل في التعاريف العموم (قوله وهم) أى يتناولان التبادل بينهما وهكذا (قوله فإن كان التعيين الخ) بين هذا الفرق بين على الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهى تشار كمها في التعيين وتعارفهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله خارجياً) المراد به التعيين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كقَالَ عبد الحكييم في حواشى المطول أمارات التشخيص لا موجداته لأن التشخيص هو الوجود على النحو الخاص وأحواله تنبئه وتقرانه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها التشخيص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وهذا يدفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر فافان الكبير هو الصغير عرفاً واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فاتها لم تتعين إذ لم تنحصر فاتها لا تزال تتجدد إذ المراد التعيين في الجمله وبه يتدفع الاشكال أيضاً بالاعلام الموضوعة للبولود الغائب فإن الواضع يستحضره بوجوه كلية منطقية عليه وان لم يره وهذا كاف في وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لأنه حال من قوله وضع لمعين والحال قيد في عامها فاندفع قول السكورانى كان على المصنف زيادة قولهم يوضع واحد لا يخرج الاعلام المشتركة فاتها وان كانت متناولة غيرها لكن لا يوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لأن تناولها للغير ليس من حيث الوضع بل من حيث عروض وضع ثابته لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه ما لوحظ تعينه والتعين هو التشخيص وهو الوجود على النحو الخاص نص عليه عبد الحكيم في حواشى المطول فقوله أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فيه على النحو الخاص فعلم الجنس ما وضع لمعنى لو لوحظ تعينه أى وجوده على النحو الخاص في ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد في اسم الجنس فإبراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعين) الاولى حذف ملاحظة اذهو التعين لا ملاحظته (قوله ٣٦٦) الذى يفهم من كلامهم) في بعض حواشى عبد الحكيم أنه خلاف (قوله) وقد

لمعنى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزبد مسمى به كل من جماعة (والا) أى وإن لم يكن التين خارجيا بأن كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعنى في الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم السبع أى ماهيته الحاضرة في الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين في الخارج أو الذهن (فاسم الجنس) كاسداسم للسبع أى ماهيته واستعماله في ذلك كان يقال أسدا أجرا من تعالة كيقال اسامة أجرا من تعالة والدال على اعتبار التعين في علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفريع على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فابن الاسد للحيوان المفترس نوع لاجنس (قوله لمعنى في الذهن) فعلم الجنس موضوع للماهية المستحضرة في الذهن من حيث تعينها واسم الجنس وضع لها لا من هذه الخبئية واما ان التعين فيه شرط او شرط فهم اليهم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم يذكر فيه ما ذكر في حد علم الشخص من قوله لا يتناول غيره لان قوله في هذا في الذهن يخرج ما يخرج بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج أيضا علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود في الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائر هابل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب بسم بأن الوجود في الذهن يلزمه التعين فيازم من ملاحظة الوجود ملاحظة التعين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجودا في الجنس أيضا تأمل وأجاب التجارى بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخيص اه وليس بشئ ايضا لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود والذهنى كابين في الحكمة (قوله من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعينها في الذهن إذالتعين في الذهن لازم لجميع ما وجد فيه كما سمعت (قوله واستعماله في ذلك) أى في الماهية وإن كان يستعمل في الفرد أيضا وأشار بهذا إلى أنه لا فرق في الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس في الدلالة على الماهية وإنما الفرق من حيث الوضع (قوله أسدا أجرا من تعلب) هذا المثال يفيد أن أسدا مستعمل في الفرد لا في الماهية لان الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية في ضمن الفرد لا نهالا توجد بدونه خارجا (قوله كيقال اسامة الخ) تنظير في مطلق الاستعمال وإلا فذلك لا تعين فيه وهذا تعين (قوله والدال على اعتبار تعين الخ) دليل على ما تقدم من أن قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فانه ناصر وفيه إشارة إلى مقاله المحققون ان عليته تقديرية اضطرارية وفي الرضى ان عليه علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم الجنس في المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف وثبت للمزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلا) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلا

أطال اسم هنا الخ الحق أن اعتراض الناصر في غير محله لإذ معنى تعين يلاحظ تعينها كما حل به الشارح قوله فيا تقدم ما وضع لمعنى نعم ذلك لو قال الشارح تعين بتأني (قوله بالنظر إلى القرينة) أى بالنظر إلى ما دلت القرينة على أنه المراد (قوله قال العلامة في بحث إلى فكيف يكون فيه حقيقة) هذا إنما يقال لو استعمل فيه لو استعمل فيه من حيث خصوصه أما إذا كان استعماله فيه من حيث اشتباهه عليه فهو في الحقيقة مستعمل في الحقيقة فالمراد من الخ في قولك هذا اسامة اجتماع الوصفين في الشيء أى ما صدق عليه أنه مشار إليه صدق عليه أنه الاسد أو اسامة وإلا فالجزئى الحقيقى من حيث هو كذلك وله هوية مشخصة لا يحتمل على نفسه هذه الخبئية لانه بها واحد محض ولا على غيره

للتباين غملة في الحقيقة حكم بصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحل الاتحاد في الوجود بمعنى ان وجودا واحدا لا أحد الامر من الاصلة ولاخر بالتبع بأن يكون متزعا عن الاول ولاشك أن الجزئى هو الموجود اصالة والامور الكلية متزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلا بد من التأويل اما على القول بوجود الكلى الطبيعى في الخارج حقيقة على رأى الاقدمين والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد فيصح الحمل للجزئى على الكلى لاستواهما في الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى ما نقل عن القارائى والشيخ من صحة حمل الجزئى

وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلاً ومثله في التعيين المرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجزاً من الثعلب كما أن مثل النكرة في الإيهام المرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أجزاً منه ففرمته واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منسكراً في الفرد المميز والمبهم من حيث اشتباهه على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو إن رأيت أسامة أو الاسد أو اسداً ففرمته وقيل إن إسم الجنس كاسد وضع لفرد مبهم

وأدخل به منع إدخال آل والأضافة (قوله وأوقع الحال منه) أى بدون مسوغ فلا يقال إن الحال تأتي من النكرة لأنها تحتاج لمسوغ (قوله هذا أسامة مقبلاً) فاستعمل في الفرد فإن الإقبال من صفاته (قوله ومثله في التعيين) أى في اعتبار مطلق التعيين وإن كان في علم الجنس من ذات الكلمة وفي المرف من آل (قوله كأن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المرف بلام الجنس وقد أشار التفاتى إلى الفرق بين المرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين وبين النكرة بقوله إن النكرة تفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقاً بخلاف المرف نحو أدخل السوق فإن المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلاً فهو كعام مخصوص بالقرينة فالجهد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله معرفاً أو منسكراً) راجع إلى اسم الجنس (قوله من حيث اشتباهه على الماهية) خرج هذه الجئية استعماله فيه من حيث خصوصه فإنه مجاز لأن الخاص من حيث خصوصه يغاير العام من حيث عمومه (قوله حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمرف بلام الحقيقة ولم يوجد في الفرد فكيف يكونان فيه حقيقة اه وإجاب سم بأن الغرض أن إطلاقه من حيث اشتباهه على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهي متحققة في ضمن الفرد المميز أو المبهم (قوله هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فإنه في هذه استعمال في الفرد المميز وإن كان في الأول حاصل مقصوداً من أصل الوضع وفي الثاني عارضاً من آل وفي الثالث حاصل غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراداً به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراده بمفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى أنه صادق عليه كإص عليه في المنطق لأنه هو بعينه وإلا لكان كذباً اه وجه البحث أن تصحيح المحل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحينئذ لا يكون مستعملاً في الفرد فلا يصح التمثيل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس في الفرد وجوابه أنه مبنى على ثلاث مقدمات كلها ممنوعة الأولى امتناع حمل الجزئى وهو وإن اختاره السيد في حواشى الشمسية إلا أن الجلال الدوائى صححه ونقل عن ابن سينا والفارابى صحة حمل الجزئى وإنهما صرحا بذلك الثانية أن الحمل بمعنى الصديق لا الاتحاد وليس على عمومهم فقد قال السيد في حواشى الشمسية قولهم المعتبر في جانب الموضوع الأفراد وفي جانب المحمول المفهوم إنما هو في الضميمة المعتبرة في العلوم وهي المحصورات الثالثة أنه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد لزم الكذب ووجهه أنه على تقدير أن يراد بالموضوع الفرد بالمحمول المفهوم والحمل هنا محاطة وهو حمل هو هو يلزم أن الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضاً ممنوعة لأن الحمل هنا بمعنى الاتحاد في الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك في صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فإن أريد به الفرد فالتمنى أن ما صدق عليه ذا هو مدلول أسامة أو أسد أو أسد أو أسد أى واحد في الخارج قال ميرزا هاد في حاشيته على شرح الدوائى على التهذيب مناط الحل هو الاتحاد في ظرف والتغاير في ظرف آخر وذلك يتحقق في الجزئيات كما أنه يتحقق في الكليات ولا مدخل للحمل في كلية المحمول تأمل (قوله إن رأيت الخ) فإن المفرد هنا غير معين (قوله وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام في تحريه وعليه للفرق بينهما حقيقى فإن علم الجنس موضوع للماهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالة على الوحدة الشائعة توهمه التكررة فالمرعنة هنا باسم الجنس هو المرعنة فيها سيأتي بالمطلق نظراً الى المقابل في الموضعين وما يؤخذ من هذا الاتي من إطلاق التكررة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كما أخذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق التكررة على الدال على غير المعين ماهية كان او فرد او المعرفة على الدال على المعين كذلك (مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني

السيد في حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقه على الماهية من حيث هي على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ في جزء ما وضع له إلا أن يدعى صيرونه حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته (قوله المطلق الدال على الماهية) إن قيل الذي يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد منهم هو قولنا من زعم دلالة على الوحدة الشائعة لاقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيداً للقائدة في ذكره . أوجب بأن الفائدة في ذكره الإشارة إلى أن الاختزال المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد إذا قلنا ان يقول الكلام فيما سيأتي إنما هو في المطلق لافي اسم الجنس الذي الكلام فيه (قوله في الموضعين) لأن اسم الجنس ذكرنا في مقابلة علم الجنس وثم في مقابلة المقيد (قوله صحيح) أي على القولين (قوله صدر المبحث) أي في تعريف العلم وتقسيمه (قوله الاشتقاق) بمحذ باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالا اعتبار الاول ما قاله الميداني هو أن تجديد اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وبالا اعتبار الثاني ما قاله الراماني الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في نصاريه الاصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما في الأقبسة الفقهية فلا صل هنا يراد به الحروف الموضوعة للمعنى وضعا وليا والفرع لفظي يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغير يضم إليه معنى زائد على الاصل اها قول وهذا من جملة ما رجح به اصاله المصدر للفعل لانه موافق المصدر في معناه وزادته عليه بالذالة على الزمان الخصوصا ه وقال الزمكاني في شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الاتيان بألفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر في المعنى نحو قوله تعالى فأقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذوالوجهين لا يكون عند الله وجهيا وليس منه وجهي الجنتين دان لان الجنى ليس من معنى الاجتناناه وحد المصنف يحتمل الامرين والشارح حمله على الاول حيث قال بان يحكم الخ لأن التعبير بالرديقتضي وجود كل من المردود والمردود إليه قبل وجود الرديقتضي التعبير بالاقتطاع والاخذ ونحو هاتين المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لاقسام الكلمة وهو كذلك اما في الاسم والفعل فظاهر وقوع الاختلاف هل المشتق من الفعل أو المصدر واما في الحرف فقول ابن جني في الخطايريات لان كافي الاشتقاق من الحروف فانهم قالوا سوف الرجل اذا قلت له سوف افعل وسألتك حاجة فلو ليت لي أي قلت لي لا ولا ليت لي أي قلت لي لا ولا قولهم لانه يلبثه حقه أي انتقصه إياه يجوز ان يكون من قولهم ليت لي كذا وذلك لان المتنى للشيء معترف بنقصه عنه وحاجته إليه ثم المراد بالاصل ما يشمل المقدر فدخلت الافعال التي لا مصدر لها كعسى وليس فهي مشقة ولا يتأني فيه وصف التجارة لها بالجود لانه بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحجة لينااسب قوله رد لان المتبادر أنه مصدر المبنى للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبنى للفعل وذلك لان الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فان أريد تعريفه من هذه الحجة قيل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب

(قول المصنف مسألة الاشتقاق الخ) وقوله أي اللفظ المردود للصواب أن يقال أي يطابق اللفظين لمناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا الانفس اللفظ المردود لان يكون قوله أي اللفظ بيان للفعل (قوله فترد الخ) أي تحكم برده وهذا عمل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردودا إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متصلا فيه غير طارئ عليه كافي المصدر فانه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقيد بالزمان وبأن يكون الآخر مشتملا على زيادة الحروف فان الاصل عدما

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر مجازا المناسبة بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني

إلى المعنى اللغوي (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع في الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح في الارتجال لانه حال الاشتقاق لا بد وأن يكون اشتقاقا لمعنى فاذا سمي به كان منقولا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء العجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفا في شرح المحصول لاشتقاق فيها اذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل في العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطي في الاشبله والنظائر من الخلاف في أنها هل توزن أم لا فليل لا توزن لتوقف الوزن على معرفتها الاصل والزاوي وما يعرف ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل لا توزن ولا يخفى بعده للغة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش في شرح المفصل بأنه قد يكون الاسماء مشتقين من شيء والمعنى بهما واحد وبنائهما مختلف فيختص احد البنايين شيئا دون شيء للفرق فانهم قالوا عدل لما يعادل من المتاع وعدل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يجرز من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل في التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليس من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدوران العلم بالاصالة والفرعية يتوقف على الاشتقاق فلا يدرك ان لا بهو الحال انه لا يدرك إلا بهما لان معرفة المعرف تتوقف على معرفة اجزاء المعرف والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كاذمة غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقي وعن الثاني بان الفرعية والاصالة اعم منهما في الاشتقاق لتحققهما في غيره بدونه فلا يستلزم انه غير عال بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالي يمنع الاشتقاق في المجاز بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الا في (قوله المناسبة الخ) المناسبة بين الشيتين في المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مراداً ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثاني في الاول أى مدلوله بدون زيادة الثاني عليه كافي المقتل من القتل وقد يكثر بزيادة عليه كافي القاتل من القتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيما اذا كان عين الاول التوسع في اللغة فقد يضطر الشاعر أو النائر للنطق باحدهما دون الآخر وأما الموافقة في المعنى فهي عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين في النوع بحيث لا يتغاير مفهومهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالمقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كافي ضرب مع ضرب فالمناسبة اعم وقد أخرج شارح المنهاج بهذا التقييد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهاب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة فلا مغايرة في المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزمخشري ان المعدول البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمر بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك نقل المعدول ولم ينقل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد في حاشية الشرح العضدي فقال الاول بان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء وعليها الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثاني الخ) خرج به نحو ملم ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فواجه كون أحدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية في المشتق منه اما في المعنى بان يكون المعنى متصلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيّد بالزمان والاصل عدم التقييد واما في اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف لمناسبة بينهما في المعنى) المراد بالمناسبة الموافقة فانها المتعبرة في الاشتقاق الصغير بأن يكون في الفرع معنى الاصل فقط أو مع زيادة عليه أما الكبير والاكثر فمدارهما على أن يكون المعنيان متناسبين في الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثاني في الاول) هذا لما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين إذ ليس معنى الفعل في المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر (٣٧٠) الحروف الاصلية مع الترتيب فلا صغر أو بدون الترتيب فالكبير أو لم تعتبر الحروف

في الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيها على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة بمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما في الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتي لا يقال منه أمر ولا أمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالي وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونها مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في التلوثلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط واكبر (ولا بد) من تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أي الحروف بتأما إذ الكلام في الاشتقاق الصغير وهو لا بد فيه من المناسبة في جميع الحروف وقيد الحروف بالاصلية لان المزيدة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة كلما إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف وكل من الخوف والا كل لان المحذوف لعل تصريفية كالثابت فان اصل خف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذف الواو لالتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للناسبة في الحروف فلم يعمل المصنف قيدا للترتيب وهو لا بد منه ثم اخرج هذا القيد للاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله ان يكون معنى الثاني في الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقرهما غير خفي عليك (قوله بخلافه) أي الامر بمعنى القول أي القول المنصوص كاضررب مثلا (قوله ولا يلزم من قول الخ) أي حتى يكون مخالفا للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالقول (قوله انهم مانعون للاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز لإظهاره ان عكس العلامة هنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كما ان اطرادها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال الفتناني ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير ولا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير ولا فلا بد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون ما بين الصغير وحيث قد تسميته بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالقسمة حيث قد بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افرادا (قوله ليس فيه جميع الاصول) أي بل فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية كما في التلوثلب ومنه قول الفقهاء الضئان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الاخرى فلا يعترض بانها مختلفان في بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأسن به والصحيح انه غير معمول عليه لعدم اطراده عن ابن فارس انه قال هو بنى عليه كتابه المقاييس في اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا هو ان المناسبة في أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة في الصغير بمعنى وفي الكبير والا كبر بمعنى آخر فالمناسبة في الصغير معناها المبالغة وبالموافقة غير

الاصلية بل ما يناسبها في النوعية أو المخرج فلا كبير قاله السعد (قوله على أن المنسوب وماعه) أي على ان رد ذلك (قوله امتناع الاشتقاق) الاول عدم الاشتقاق كما في الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أي على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان في العدل متحدان والمناسبة معتبرة في الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشيء لا يناسب نفسه هذا ما في شرح المنهاج للصغرى ولكن في كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود في مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) أي جعل دالا (على موضوعه) أي الذات المتصفة به كالذات في ضارب ومضروب ومضرب (قوله فقوله على ذلك المعنى) أي المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لكثرة دخول الفعل تكلف تدبر (قوله فجاوبه ان هذا التعريف الخ) الاول ان الفرعية اعم مما في الاشتقاق فلا توقف عليه (قول الشارح فليس فيه

الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون ما بين الصغير وحيث قد تسميته بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة ابن وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير وحيث قد تسميته ظاهرة لان العام أكثر افرادا

(قول الشارح خمسة عشر قسماً) ان أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فليكن بشرح الصغرى للنهاج (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) في شرح المواهب المعترلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفه فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به وكذا القول في باقي الصفات ومرجعه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضي ثبوت صفة ومثله في شرح (٣٧١) المقاصد نعم العالمية التي هي حال اثبتتها

أبو هاشم من المعترلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة ولم يشبها سواهما كما في عبد الحكيم على الخيال فثبت أنه تعالى ليس له عدم صفة زائدة هي الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد في حاشية العبدان المعترلة يزعمون أن الخلق هو الوجود وأوصاف العالم بالوجود هو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا تبين أن الحق ما قاله المصنف وجه ذلك انه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية في الانكشاف فحقه علم حيث ذات كافية في الانكشاف وأما نفس العالمية وهي الانكشاف فليس هو العلم الذي جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

خمس عشرة قسماً أو تقدروا كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة الام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سبويه ان ضمة النون في جنب جمعها غيرها فيه مفرداً ولو قال تغير بتشديد الياء كان انساب (وقد يطرده المشتق) كاسم الفاعل نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقرر للبائع كالكوثر (ومن لم يقم به وصف لم يحجز ان يشتق منه) اي من لفظه (اسم خلافاً للمعترلة) في تحويرهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلاً

ابن الحاجب والمناسبة في الكبير والا كبر أعم من الموافقة كما حققه العضد مثلاً للاشتقاق الكبير بنحو كني وناك فان معنى المشتق منه ليس في المشتق ولكن بينهما تناسب في المعنى فان معنيين ما يرجعان إلى الستر لان في الكناية ستراً للبنى بالنسبة للصرح والمعنى الآخر بما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغيبها في الفرج اه كمال (قوله خمسة عشر قسماً) قد استوفاهما السكال والتجاري وهي قليلة الجدوى قال السكال بعد ان ساقها ان حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء وما في بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فانما ارتكبت للضرورة في التمثيل (قوله كان انساب) لان التغيير صفة المغير وصفة اللفظ التغيير الذي هو أثر التغيير وأيضاً الكلام في الاشتقاق العلوي وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحال لم يلق منه تغيير وانما التغيير في الاشتقاق العمل وانما لم يقل الصواب لا مكان الجواب بان المراد بالتغيير الحكم بالغير (قوله وقد يطرده) اي فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر في مسمى المشتق معنى المشتق منه على ان يكون داخلاً فيه بحيث يكون المشتق اسم الذات مبهمه ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لاي انه داخل فيه بل على انه مصحح للتسمية بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسم الذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرده غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقرر المانع وكالدبران لا يطلق على شيء فيه دور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر اه (قوله للبائع) اقتصر عليه لانه المحتاج للقرار ولا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احتزب بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما في لابن ونامر وحداد ومكي على ما تقدم ان المنسوب من المشتقات في الاشتقاق قيام المشتق بماله الاشتقاق فالحكم المذكور انما هو في الاشتقاق من المصادر (قوله اي من لفظه) ارتكبت الاستخدام لان الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث نفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضي أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وانما أخذ من تفهيم الصفات بالزوم مع ان لازم المذهب لا يعدم مذهباً إلا أن يكون لازماً يبيناً فانه يعدو اللازم هنا ليس يبيناً انه سياتي في الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال ففي الحقيقة لم يخالها الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

واعلم أن الاعتبارات العقلية قسمان قسم الاضاف به انزاعى وهو ما ينزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعترلة ففي الحقيقة لا شيء غير الذات فالتغاير الاعتباري ليس إلا في اعتبار المعبر واسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقى كاتصاف زيد بالعمى وهذه هي الاعتبارات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهي أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

وهناك اعتباري لامنشا  
كبحر من زئبق فتدبر  
(قول الشارح لكن قالوا  
بذاته ) بمعنى أن ذاته  
كافية في انكشاف  
المعلومات لا تحتاج إلى  
صفة زائدة (قول الشارح  
بمعنى انه خالق الكلام في  
جسم) معنى خلقه الكلام  
بناء على أن الخلق هو الوجود  
أو اتصاف المخلوق بالوجود  
أنه كلاما قام به الخلق  
وهو الوجود فالخلق مشتق  
من الخلق القائم بالغير إذ  
لو كان من الخلق بمعنى  
الايحاذ كان قديما لزم  
المخلوق وللأول التسلسل  
ومبناه نفى صفة التكوين  
كما مرتدبر (قول الشارح  
لموافقته على تزيمه) هذا  
لا يفيد ثبوت صفة غير  
الذات لما سر (قول الشارح  
ويرعون انها نفس الذات)  
ليس المراد أن هناك صفة  
هي نفس الذات لبداية  
استحالاته بل المراد أن  
الذات كافية في ثمرات  
تلك الصفات تدبره واعلم  
أن الحق في هذا المقام  
ما قاله الناصر من أن  
الكلام في المشتق الحقيقي  
لا المجازي فعنى متكلم  
عندهم ذو كلام لكن قائم  
بمحل آخر إذ لو كان في  
المشتق ولو المجازي لما  
صح رد أهل السنة عليهم

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق للكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها  
موسى عليه الصلاة والسلام بناء على أن الكلام ليس عندهم إلا الحروف والأصوات الممتنع اتصافه تعالى  
بها في الحقيقة لم يخالفوا فيها لأن صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة تعالى وبقيت الصفات الذاتية لا يسعهم  
نفيها لموافقته على تزيمه تعالى عن أضدادها ولأنما يتفون زيادتها على الذات ويرعون أنها نفس  
الذات مرتين ثم اتعا على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد  
القدماء إنما هو محذور في ذوات لافي ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة  
أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام ولأنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيها وافقونا عليه من المشتقات  
أه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل  
ذلك بقوله كالمعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام)  
نظريه الناصر بأن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل  
آخر فالنزاع إذ أنهم في جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر أه وأجاب سم بمنع  
أن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي بل هو في الاعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه  
ذو كلام الخ أن أراد أن معناه عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك وإن أراد أن معناه  
عندهم انه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله ان  
خلافهم في الاشتقاق من معنى قام بغيره لا من معنى لم يقم به فيه ان المدار على ان الاشتقاق من  
معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمرة له (قوله لم يخالفوا فيها وهو من لم يقم به وصف الخ) بل  
قائلون به وإنما الخلاف في الكلام (قول نفس الذات) فيه شيء لأن هذا الزعم يبدى الاستحالة لما يلزمه  
من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقية كالمعلم بمعنى  
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله  
الناصر و قول هذا خلاف ما هو المحرر في الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذه من قول الجلال  
البواني في شرح العقائد المضدبة ظاهر كلام المعتزلة انها من الاعتبارات العقلية فنقله ولم ينظر فيما  
كتبه حواشيه في هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم  
فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات  
عندهم لا صفة لا ارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية  
زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعلمة المعللة بالعالم الخ لكن لما كان العلم والقدرة  
وأمثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعالم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم  
بالذات وقادر بالذات وعلو عين ذاته هو علميته زائدة وقادر بذاته وقادر بته زائدة الخ فليس للواجب علم  
زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أو رد عليهم الاشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا  
الجسم أسود ولا سواد له هو سفسطة فلو أثبتوا له تعالى علوا زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لايراد  
وجه أصلا أه فها صريح فيما قاله الشارح وفي الدواني أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات أه فقد  
رجع كلام المعتزلة إلى كلام أفلاسة بعينه ولنا في هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبت فيها اطراف  
الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كفرت به النصارى (قوله على ان) أى  
والتحقيق مبنى على ان الخ والاقرب أنه استدراك رد عليهم فيما تسكوا به (قوله لافي ذات وصفات)



(ومن بنائهم) على التجوير (اتفاقهم على أن ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ذابح) أى ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آله الذبح على محله منه لأمير الله إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى أى أرى فى المنام انى أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبح) فقبل نعم والتأم مقاطع منه وقيل لاى لم يقطع منه شئ. فالقاتل بهذا أطلق الذابح على من لم يقيم به الذبح لكن بمعنى أنه يمر آله على محله فاختالف فى الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود كما فى شرح المختصر لاعلى وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبح أى غير مهزق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع فؤدهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على ما فى ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله) ومن بنائهم الخ (قال السكورا) ان ابقاء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد لهذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كإسباغى فعندنا يجوز ان يذبح الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر إلا بمقدسات الذبح وقد اتى بها تارة يقولون بل اتى بالذبح ويرون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم. وضع الذبح فانه كلما قطع جزء التأم مكانه وبالجملة ذبح ولم يذبح الذبح فعل قائم بالذبح وان ذهب الى ما نقل عنهم من ان الضرب قائم بالضرب على ما قدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الاصل المذكوراه وهو كلام وجه يشهد لكلام الشارح الآتى وان المصنف فى شرح المختصر قرر المسئلة لاعلى وجه البناء فلا داعى لما تمحله به سم فى رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجوير) أى لى تجوير اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله) (اتى ابراهيم) ومعلوم ان رؤيا الانبياء. وحى لذلك بادر الخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بأمثال الامر فقوله انى اذبحك أى أمرت بذبحك بدليل فعل ماتو مريحي حسن الاستدلال بذلك على قوله لأمير الله تعالى إياه بذبحه (قوله) واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله) فالقاتل بهذا أى بأنه لم يقطع منه شئ. وهذا شروع من الشارح فى بيان وجه البناء فانه على القول الثانى أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقيم به الذبح بمعنى القطع وهذا مجازة لكلام المصنف وإلا فصاحب هذا القيل قال ان ابراهيم ذابح بمعنى ان امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقوله الشارح لكن الخ اعراض على المصنف ولذا قال فاختالف فى الحقيقة أى قاعدة الاشتقاق لأن الاشتقاق عنده باعتبار اطلاق الذبح على الامرار مجاز انظير ما مر فى صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الاول لانه مخالف له (قوله) أنسب بالمقصود وجه الانسية أن ما فى المتن على ما قرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أى بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقيم به ذبح أى قطع للجل الخاص ولفظ مذبح على من لم يقيم به ذبح بمعنى الزهوق وما فى شرح المختصر يتضمن الاول فقط وأما ما تضمنه من نفي المذبحية بمعنى الزهوق لانه لم يقيم معناها باسمعيل أى لم يقيم عليه فهو جار على القاعدة من نفي المشتق عن لم يقيم به الوصف فلا اختصاص له بقولهم (قوله) بالمقصود وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنافى قاعدة الاشتقاق لأن ما هنا يفيد أن ابراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبح على قول وأما نفي المذبحية عن لم يقيم به الذبح بمعنى زهوق الروح فلجار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله) لاعلى وجه البناء) أى لم يقله على وجه البناء كاصنع هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لما فى شرح المختصر (قوله) فؤدهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفقوا بيننا وبينهم وإذا كان المؤدى واحداً كان ما فى شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بأفعل التفضيل (قوله) وعندنا لم يبر الجليل) هذا مخالف لما ذكره فى

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أى لان البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف مما بخلاف ما فى شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على اطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف فى أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبح أى مهزق فلا دخل له يدل على ذلك قوله مؤداهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتمس الكلام ويدفع ما فى الحواشى

(قول المصنف والجوهر الخ) اعلم (٣٧٤) أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم

وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبيح على محله من ابنه لنسخه قبل التحكم منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على أنه لا سمعيل كذا ذكره لإسحق (فإن قام به) أي بالشيء (ما) أي وصف (له) اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (مالم يسلم له اسم كأشياء الروائح) فأنها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتحديد كزاحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالة وعدل عن بني الجواز المراد إلى بني الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالفيما (وإلا فآخر جزء) أي وإن لم يمكن بقاءه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسير من أنه أمر آله على محله فلم تعمل شيئاً ومثله في البضاي فلعلم الشارح بتمه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كما حكاه عنهم هنا فلهذا سري للبضاي من الكشف (قوله) وفديناه بذبح عظيم قد يقال فديناه أي من الذبيح يدل على أن الفداء قبل الذبيح أي القطع وقبل الذبيح أعم من قبل التحكم لثبوته بعد التحكم بأمر الآلة قاله الناصري والأعم للإشارة بالأخص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً وهو جراب هين والجمهور على أنه اسمعيل تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه إسحق والأرجح دليلاً ما هنا (قوله) فإن قام به (الخ) قال شيخ الإسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصصه بالمطرد لأنه قاعدة والقاعدة يجب إطرادها (قوله) وجب الاشتقاق أي ثبت (قوله) لاستحالة لما كان المراد من قوله لم يجب لم يجز كأيته ناسب تعليله بالاستحالة (قوله) وعدل (الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة لبني الجواز لأن بني الوجوب قوله المراد صفة للنقي (قوله) الصادق به أي بني الجواز وغيره وقوله رعاية للمقابلة أي مع قوله وجب وأورد عليه أن رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الإيهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للإيهام وهي قوله ومالم يسلم له اسم (الخ) دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله) والجوهر (الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذ قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب بزيد أو انصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عيناً للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة حتى يكون جزءاً من المدلول وإلا كانت أفعالا بل اعتبر على أنه قيد يخص للحدث القائم به أو ما اعتبره القرافي من أن الحال هو حال النطق وحال الحكم (قوله) على اشتراط أي جارون أو متفقون فإن لم يبق كان مجازاً (قوله) في المحل متعلق ببقاء وقوله في كون متعلق باشتراط (قوله) المطلق عليه أي على المحل (قوله) إن أمكن بقاء ذلك أي بحسب الظاهر بتجدد أمثاله وإلا فالعرض لا يبقى زمانين أو أنه على بقاء العرض وهو التحقيق (قوله) وإلا فآخر جزء) بالجر والتقدير وإلحاق آخر جزء فلفظ القاء مسلط عليه كما يشير إلى ذلك الشارح بقوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح (قوله) كالتكلم أي وغيره من المصادر السبالية (قوله) فالمشترط بقاء آخر (الخ) التحقيق أن الاعتبار الملازمة العرفية كانت بآخر جزء

عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذ قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب بزيد أو انصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عيناً للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة حتى يكون جزءاً من المدلول وإلا كانت أفعالا بل اعتبر على أنه قيد يخص للحدث القائم به أو ما اعتبره القرافي من أن الحال هو حال النطق وحال الحكم (قوله) على اشتراط أي جارون أو متفقون فإن لم يبق كان مجازاً (قوله) في المحل متعلق ببقاء وقوله في كون متعلق باشتراط (قوله) المطلق عليه أي على المحل (قوله) إن أمكن بقاء ذلك أي بحسب الظاهر بتجدد أمثاله وإلا فالعرض لا يبقى زمانين أو أنه على بقاء العرض وهو التحقيق (قوله) وإلا فآخر جزء) بالجر والتقدير وإلحاق آخر جزء فلفظ القاء مسلط عليه كما يشير إلى ذلك الشارح بقوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح (قوله) كالتكلم أي وغيره من المصادر السبالية (قوله) فالمشترط بقاء آخر (الخ) التحقيق أن الاعتبار الملازمة العرفية كانت بآخر جزء

جزؤه وقال قوم بالقسمونه يعلم أن التعبير بالبقاء لا بد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاؤه فلا أولاً يفيد ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور إليه إذ المدار عديم على وجود المعنى المشتق منه (قوله) قال العلامة (الخ)

فأذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كما يطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيه يكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للاطلاق (ونائلاً) أى الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عيى بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى في الاشتراط لىأتى له حكاية مقابلة (١) في الاشتراط وإنما اعترف في القسم الثانى آخر جزء تمام المعنى به في التعبير فيه بالبقاء تسميحاً وما حكاها الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره في المحصول ودفعه

ولا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى أنه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله) فإن لم يبق المعنى أى يوجد عند إطلاق المشتق في القسم الأول أو جزؤه أى في القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع هو ورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كما إطلاق ضارب على ن وجد منه ضرب وانقضى أ ما حال وجود المعنى حقيقة اتفاقاً وأما قبل وجوده كما إطلاق ضارب على من سبق منه ضرب فجواز اتفاقاً قال الحجندى في شرح منهاج البىضوى وينبى على هذا الخلاف ما لإدما مديون مفلس ووجد بعض الغراما ما بابع منه في تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحبه في الحال والظاهر أنه ليس منبأ على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتين أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن الترجيح للبيت ثبوت ملكة على المتاع بدا ورقية وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتين اه وهذا تعلم ما فى كلام السكالي في تقرير هذه المسئلة وأنه لم يحرر فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كما يطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الإطلاق في كل وان كان هذا وجوده في المستقبل (قوله إنك ميت) فيه مجاز الأول فإن أرد ما شأناً أن يموت فلا إطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) أى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فجواز إذ لم يوجد حقيقى تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى هو القياس في الأول والاستصحاب في الثانى (قوله دون الوجود الكافى) ولا كان الاستعمال في الوجود الأول مجازاً فإن البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله لىأتى حكاية مقابلة) وهو الثانى ولو عى بالوجود لم تتأت حكايته لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاقاً (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله تمام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يأتى الوصف حقيقة (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء) أى في التعبير في آخر جزء بالبقاء وهو المقدرفى قول المصنف والإفاخر جزء على ما قررناه (قوله تسميحاً) لأن آخر جزء بسيط لبقائه (٢) (قوله وما حكاها الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط بيان لما أى أن عدم الاشتراط في القسم الثانى

(١) قوله حكاية مقابلة أى القول الذى لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق الخ كما كتبه

(٢) قوله بسيط لبقائه أى لاستمرار وجوده وإلا لم يكن آخره وإنما يتصف بالحصول

فلو عى به كما فى المحصول كان أولى اه بناتى

بأنه لم يقل به أحد فذلك ترك المصنف خلافاً لـ ابن الحاجب وذكّر بدله الوقت (ومن ثم) أى من  
 هنا هو اشتراط ما ذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة في الحال أى  
 حال التلبس) بالمعنى أوجزته الأخير (لا) حال (النطق خلافاً للقرافي) في قوله بالثاني حيث قال في  
 بيان معنى الحال في المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك ما في نصوص الزانية  
 والزاني فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا أيديهم وأرجلهم وأنتابوا من أصف  
 بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً أو الأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له سقيمة  
 وأجاب بأن المسئلة في المشتق المحكوم به تحوز بد ضارب فإن كان محكوماً عليه

وهو ما لا يجمع أجزاؤه في الوجود من الاعراض السبالة كالسكك دون الأول وهو ما يجمع أجزاؤه  
 في الوجود كالقيام والقعود ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازي وإنما وقع عتاً على لسان  
 الخصم ودفعه على سائمه أيضاً حيث قال في الحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط في كون  
 المشتق حقيقة إذا كان يمكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلاه وقت إن أحداً لم يقل به فيكون باطلاً  
 (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجاز إذا الخصم (قوله فلذلك) أى أسكنه دفعه (قوله خلاف)  
 حال من المصنف (قوله وذكّر بدله الوقت) أى ذكر المصنف الوقت بدل ما حكاها الآمدى وتبعه في  
 حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقت منقولاً لأنهم حكى الآمدى المذهب الثلاثة ولم يرجع منها شيئاً  
 وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفي ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقت اه كال (قوله ومن ثم الخ) تفرغ  
 على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ما ذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل  
 (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أو لا والمراد التلبس العرفي كما يقال يكتب  
 القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة متلاً ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو ما لا يقبل  
 الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء الماضي والمستقبل متصل بعضها ببعض  
 لا يتخلل فصل يمدع فاز كالدلك الفعل وإعراضاً عنه فالمشكك حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفة  
 حتى لو انقطع كلامه ببتفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله  
 (قوله في قوله) الأول أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافي من كلامهم لانه قاله  
 ابتداءً من عند نفسه (قوله في نصوص الزانية) الاضافة يائية (قوله بعد نزولها الذى هو حال الطوق)  
 أى لا حال نزوله من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبي صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام  
 الملكين إنما ترتب ظاهراً على نطق النبي صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول  
 النصوص أى تناولت من انصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لاحقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الانصاف  
 بالمعنى لكن قال الاجماع على أنها تتناول حقيقة (قوله والاجماع الخ) من تمة السؤال واعتراض  
 دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يأها  
 الناس يأها الذين آمنوا ليس خطأ بل من بعدهم وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو  
 نص (قوله فإن كان محكوماً عليه) هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على  
 ذاته فبالفعل عند ابن سينا أى ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو  
 الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول أشار بهذا الكلام إلى ما ذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع  
 إلى عتين عقد الموضوع وهو انصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع  
 بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثاني تركيب خبرى قال الرازي في شرح الشمسية وأما صدق

(قول المصنف أى حال  
 التلبس) سواء وجد  
 التلبس حال النطق أو لا  
 وليس المراد بحال التلبس  
 الآن الحاضر الذى لا ينقسم  
 وإنما لما تحقق معانى  
 المشتقات من المصادر التى  
 يجمع وجود معانيها في آن  
 كالشكك فيلزم أن لا تكون  
 حقيقة أصلاً بل المراد به  
 أجزاء من الماضي ومن  
 المستقبل متصلة كما مر  
 عن الناصر

(قول الشارح لحقيقة مطلقاً) إن كان المراد أن إطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته (٣٧٧) حتمية فسلم ولا فرق بين المحكوم عليه

وبه في ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا أن صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره لأن المراد أنه يعتبر حال التلبس به كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وإن كان المراد أنه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فمتنع لمخالفة اللغة وقول الجمهور تدبر واعلم أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك ما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالؤمن وفي بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قاله السعد في حاشية العنود وبه تعلم ما في تفرقة الحمى سابقا بين ما أريد به الحدوث وغيره مع أن الذي في كلامه كله بما أريد به الحدوث فكان الأولى أن يعتبر التقييد بالزمن وعدم التقييد به (قول الشارح الذي هو حال التلبس) قيل إن حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشيء فإن الكلام

كافي الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال أن المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضاً فقط

وصف الموضوع على ذاته فيما لا مكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ أي ما صدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون ج دائماً فإذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما يمكن أن يكون أسود حتى الرومي مثلاً على مذهب الفارابي لا مكان انصافهم بالسواد على مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم انصافهم بالسواد في وقت ما أه فذكره الشيخ هنا هو ما حقق في ذلك الشارح وقالوا أن مذهب الشيخ الرئيس هو الموافقة للغة والعرف وأما الشيخ سم فإنه عارض نقل شرح الشمسية الذي نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازي في شرح المطالع أنه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرضي الذهني والوجود الخارجي فالذات الحالية تدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل مثلاً إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الأسود في الخارج وما لم يكن أسوداً ويمكن أن يكون أسوداً إذا فرضه العقل أسوداً بالفعل أه فاعترض بأنه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فضرار حاصل قول المناطقة أن المعبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض انصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل أن صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فيكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفاً للغة عملاً لا بد منه على هذا أه وهو اعتراض ساقط فإن المعول عليه ما في شرح الشمسية لا ما في شرح المطالع التي بنى عليه اعتراضه فإن الفاضل عبداً للحكم في حواشي شرح الشمسية حكم بفساد ما في شرح المطالع وبينه وجوه خمسة ذكرها هو حقق أن معنى الاتصاف بالفعل في الوضع أن يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل في قولنا كل أسود كذا يدخل في الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الرومي وهذا المعنى الموافق للعرف واللغة أه فسقط قول سم فيكون اصطلاح المناطقة الخ كيف وقد أجمعوا على أن عدول الشيخ عن مذهب الفارابي لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب أنه نقل عبارة السيد في حاشية الشمسية المصرية بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشي بمن تمسك بما في شرح المطالع المبين فساد أه وبما يتنبه له أن ما ذكره المناطقة مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقاً أو غيره نحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس صهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للصدق الذي الكلام فيه وإن جرى بان الخلاف بين الشيخين ألم بقيد عقد الوضع بجهة من الجهات (١) أما إذا قيد بجهة محصورة فمقدور الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما في الآيات) أورد أن المشركين مفعول أه وأجيب بأنه محكوم عليه معنى فحقيقة مطلقاً أي في الماضي والحال والاستقبال (قوله إن المعنى) بتشديد الباء أي المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أي هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوماً عليه) لا مفهوماً له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القرافي وإلا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد حال النطق الموضوع بما قاله قال والد المصنف وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده أن الماضي والحال والاستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك وإنما عداة صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالمناطة في الإطلاق الحقيقي حال

(١) قوله بجهة من الجهات أي التي هي الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات والمطلقات أه

فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقرافي تخصيصها (وقيل إن ط. أعل المحل) الوصف  
(وصف وجودى يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد العقود (لم يسم)  
المحل (بالاول) أى المشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف فى غير ذلك والأصح جريان فيه إذ لا يظهر  
بينه وبين غيره فرق (وليس فى المشتق) الذى هو

التلبس لاحال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق  
او مستقبلا وبجاز فيمن سيتصف به وكذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح وقول الزركشى وكونه  
بجازا بالنسبة للمستقبل محله فى وصف مخلوق فانه تعالى موصوف فى الازل بالخالق والرازق حقيقة وإن  
قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة فيه نظر إذ السلام فى إطلاق اللفظ المشتق على المحل  
قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن فى الازل لحدوثه والموجود فيه إلهامه وصفه تعالى بمعناه على  
القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس السلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات  
الافعال حادثة عند الاشاعة لسكونها راجعة لتعلقات القدرة التجزئية الحادثة فهى صفات إضافية  
لاحقيقية قديمة عند المتريدي لرجوعها لصفة التكوين فعلى الاول الانصاف بها باعتبار قيام مبدئها  
بالذات العلمية وهى صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثانى فلا أشكال والتظهير المذكور  
يقضى أن صحة الإطلاق متفرعة عليه فيشكل الإطلاق حينئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه  
كما لا يخفى فالحق أن الإطلاق حقيقى على كل من المذهبين تأمل وقد تعقب السكوراني القرأى أيضاً بأن  
اشتراط البقاء فى المشتق إنما هو فيما إذا كان محكوما به وإلا إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقا وهو  
كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام فى اللغة هل يشترط بقاء المعنى للإطلاق حقيقة أم لا ولا ريب  
فى أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له فى هذا لا نفي أو إثباتا وأما ثانيا فلأن وجوب الحكم  
فى مسئلة الزاى والسارق ليس مبنيا على أن الصفة فى التصين المذكورين وقع محكوما عليه وأنه حقيقة  
مطلقا بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلة فحيث وجد الوصف وجد الحكم كارتب  
وجوب الزكاة على السوم فى قوله فى السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة فى المستقبل  
مخالف للاجماع (قوله تخصيصا) أى قصر على المحكوم به (قوله وقيل إن ط. أ الخ) هذا قول رابع (١)  
يرجع عندنا لى لتحرير محل الخلاف ومحله قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا)  
أى حقيقة بل بجازا استحسابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتمده الزركشى ومن تبعه ناقلين له عن  
الآمدى والأصح كما قاله الشارع جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه  
والقول المذكور مع الاجماع إنما هو من عنديات الآمدى قال فى رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء  
الذى لا يلزم الرادفة مذهبه مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لا نسلم أن الضارب حقيقة من وجد  
منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضار باثم يلزم عليه تسمية أجملا الصحابة كفرة  
والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والعودة والقيام السابقة وهو غير جائز باجماع  
المسلمين وأهل اللسان ثم قال هذا ما عندى فى هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت  
فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وإن  
الاجماع إنما يصح فى حق أجملا الصحابة فقط لشر فهم مع أن عدم جواز إطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو  
عارض إذ ليس الكلام فى الجواز وعدمه شرعا بل فيها صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الأقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه فى  
المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء فى كون إطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثا  
الوقف اه كاتبه

دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (أشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم للفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافاً للعلب وابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقاً) فالاول ما يظن مترادفاً كالانسان والبشر فتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثاني باعتبار أنه بادی البشرية أي ظاهر الجلد وإنما صرح بالمخالف الذي أهمه غيره لغزابة النقل عنه كما قال (و) خلافاً (للامام) الرازي في نفيه وقوعه (في الاسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلاً لان تمام الوصف الذي اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أو لا شيء آخر (قوله دال الخ) إنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشيء مخصوص كأسماء الآلة والمكان والزمان فان فيه إشعاراً بخصوصية الذات بانها زمان أو مكان مثلاً (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى في وقوعه أن اللفظين المترادفين إمامن واضعين بأن تضع إحدى القيلتين إحدى اللفظين لمعنى والاخرى الآخر له أيضاً واشترى الوضعان والتبساؤن ومن واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس ليمتكنوا من تأدية المعاني بأهمها شاؤا أو بأحدهما عند نسيان الآخر والتوسع في مجال البدائع نظماً ونثراً كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو مجموع المترادفين فأكثر فكان ينبغي أن يقول هو اللفظ. الموافق بالوضع للفظ آخر في معناه وقد يجب أن تسمع في التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ما سبق له في تقسيم اللفظ والمعنى (قوله في الكلام) أل عديبه أى كلام الله ورسوله وكلام الأنبياء (قوله خلافاً للعلب) قد يحتج له بأن المترادف يوجب المخاطبين إلى حفظ جميع الالفاظ المترادفة إذ لولا لاختلاف الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخطاب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فتزداد المشقة ذكره الدهرى في شرح المنهاج (قوله مطلقاً) أى في الشرعيات وغيرها (قوله فتباين بالصفة) أى لا بالذات لأنهما لو تباينتا فيها أيضاً لم يكونا مترادفين والمراد بالذات الماصدق بمعلوم أن المترادف يقتضى الاتحاد في الذات والصفة (قوله فالاول باعتبار الخ) بحث فيه باننا نقطع بان العرب تستعمل إنساناً وبشر من غير ملاحظة ما ذكر وذلك دليل على عدم اعتبار ه في مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبراً في الوضع للزم ملاحظته هو واجب بأنه لا يلزم من اعتباره في الوضع للنسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه أفعان وأصله إنسان لإفعان حذف لامه التي هي الياء (قوله أو أنه يأنس) فيكون مأخوذاً من أنس الفهمزة أصاية ووزنه فعان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب للبشرة لأنها كما في الصحاح ظاهر جلد الانسان فيحصل تهاؤف في اللفظ (قوله لغزابة النقل عنه) قال الكلام قدوافقهما الزجاج وأبو هلال العسكري وصنف كل منهما كتاباً يمنع فيه المترادف وسعى العسكري كتابه الفروق فيفرق بين الانسان والبشر بما ذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء وأشار اليه المبرد وغيره وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين اسماً فقال أبو علي ما حفظه إلا اسماً واحداً وهو السيف فقال ابن خالويه فإن المهندو الصارم والرسوب والمخضم واخذ يعد فقال أبو علي هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الاصل) لأن الاصل عدم تعدد الدال لمدم الحاجة إلى ذلك وربما وقع في اللبس (قوله مثلاً) أشار إلى فوائد آخر

(قوله المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أن له إشعاراً بالعموم فعنى الاسود جسم الشيء الذي له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشيء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط في حاشية الزاهد على الدواني (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لأحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه) فإن قيل إن ذلك إنما اعتبر للنسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حيثئذ ليس بمجزء فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب فوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما في الحاشية عن سم تأمل

وذلك متنف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب والسنة والتطوع  
 ويحاج بأسماء اصطلاحية لاشريعة والشرعية ما وضعه الشارع كإسياني (والحدو والمحدود) أى  
 كالحويان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان ونطشان (غير مترادفين) أى  
 غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود اى  
 اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالاً والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال  
 والتفصيل وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما  
 المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للتبوع وإلا لم يكن  
 لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا

كثير من النطق بأحدهما دون الآخر كما في وقوع في حق الائتلاف بالراء وكالجناس فقد يقع بأحدهما دون  
 الآخر كما في نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فإنه يقع بحسبون دون يظنون ومثله رجة  
 رجة ولوقيل واسعة فأت الجناس وفي الشرح العضدي للمختصر والمطلوب هو ذكر معنيين متقابلين  
 إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعاً بالاشتراك المعنى آخر يحصل باعتبار التقابل  
 دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خيارك فوقع التقابل بين الخس والخيار  
 بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذا الخس قد وضع للبلل والخيار للقاء أيضاً ولو قال خير من قثائك  
 لم يحصل التقابل به أهو فيه من اللطافة ما يدركه الذكي بدو قوله (وذلك متنف الخ) فيه انه لا يلزم  
 من نفي الاحتياج عدم وقوعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفرائض والتجنيس ونحوهما ما هو واقع  
 في القرآن فانه وأرد على قانون البلاغ (قوله) ويحاج بأسماء اصطلاحية (أى اصطلح عليها أهل الشرع  
 من غير أن يكون وضع الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه اللفاظ فلا بد من اوضاع  
 عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويحاج بأنه لا يلزم من استعمالها للجرم بأنه استعمل المعنى  
 واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعمل المعنى واحد ما صح خلاف  
 العلماء فيها وقولهم أن الحقائق الشرعية محفوفة عن الشارع ففيه أن غاية ما وقع من الشارع الاستعمال  
 فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار والجميع فيازم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة  
 غير ظاهرة (قوله) فلان الحد لم يقل أى اللفظ كما في المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان  
 المتبادر منه المعنى (قوله) يدل على أجزاء الماهية الخ الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر في الحد  
 الحقيقي إذ الرسم بالعوارض هو غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلاً لها (قوله) لا يفيد المعنى أى معنى  
 متبوعه بدونه بل معه (قوله) ومن شأن كل مترادفين قال الشباب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان اخصر  
 وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخاه يريد أنه لا معنى لذكر كل الثانية  
 وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الاولى والثانية عبارة عن معنى واحد هو سهل بالاولى عبارة عن  
 الافراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد المعنى اللفظان المذكوران  
 فمجموع لفظا الانسان والبشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من  
 افرادها وهكذا لفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها  
 وهكذا فعنى عبارة ان من شأن كل مجموع لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذلك اللفظين المعنى  
 وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شأن كل مجموع  
 لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذى هو أن كلاماً جزأى  
 ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله) يمنع ذلك (الاشارة إلى قوله) ومن شأن الخ كاصنع سم وهو الظاهر

(قول المصنف والحق  
 إفادة التابع التقوية) أى  
 فقط فهو من التوكيد  
 اللفظي بخلاف التأكيد  
 المعنوي انه يفيد مع ذلك  
 رفع احتمال المجاز (قوله)  
 اذا من معنى الخ يتأني  
 أن فرض الكلام أن أحد  
 اللفظين صاحب المكان  
 فانه حينئذ لا يكون المكان  
 له تدبر (قوله) فهو إنما  
 أنتج بثبوت الاحتمال فيه  
 أن هذا منع كما أشار اليه  
 الشارع وكأنه منع  
 لتفرقة البيضاوى



كما أشار إليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد بقوى الاول وكأنه أراد فى الحصول أن التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن إعادة التقوية لانافها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظ المتحدى المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد لفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافًا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقاً) أى من لغتين وألغة قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلاً خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافًا لما فى شيخ الإسلام أن الإشارة إلى قوله فلان التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعاً (قوله) كما أشار إليه أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) يعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالعناية لأن المتبادر من التأكيد معناه اللغوى وهو التقوية والشارح بالعناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج والاقراب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرير اللفظ المفرد الاول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الاول وبين التأكيد اللفظى للجملة إذ هو مركب ولا شئ من مترادفات مركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا الإشارة إلى فهم فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظياً وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى انه قائل بالثنى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحيده لا يتوهم تقويته لأنها فرع الانضمام للغرر فيفيد ان المراد لا يفيد المعنى وكان الشارح لم يحزم بذلك لان مقتضى سياق الكلام ان التقوية المثبتة اولا هى النفيه بقوله لا يفيد وما قرره الشارح كلام البيضاوى هو ما قرره به شارحه الخجندى حيث قال أن التابع وحده لا يفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتنوع (قوله فهو على هذا ساكت) وذلك بحتمل أنه قائل بهائى نفس الأمر (قوله لانافها) أى فلا ينافى فى إعادة التابع لها قال الكمال ولم يراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد بقوى الاول ظاهر فى أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لا يفيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق ان التابع بغير التقوية فان العرب لا تضعه سدى ثم قال فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضاً يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نفي احتمال المجاز ثم قال وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتنوع والتأكيد لا يكون كذلك اه فقولہ والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم صرح الدمامينى فى شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفاً له أى على الأصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلب فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك لأن يريد بالتأكيد المعنوى لا مطلق التأكيد ولا اللفظى ولا فهاذا منهما اه لا حاجة إليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والذم (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من الالاستغرافية فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فهنا عموم ان احدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بمجموع الرديفين مستفاد من الكلام

( قول الشارح وهو الجمع أى الدم (٣٨٢) ذوالجمع فاندفع الاعتراض (قوله ولكنه أقرب إلخ) أى وحيداً بين كلامي المصنف تناقض

فلم لا يجوز مثله في لغة أى لا مانع من ذلك وقال أن القول الأول أى الجواز الاظهر في أول النظر والثاني حق (و) خلافاً (للبضايوي) الصنى (الهندى) بنى في ما ذكر (إذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدمت اماما تعبد بلفظه كتكبيره الاحرام عندنا للقادر عليهم اقلا بمصر م ادفه مقامه لعروض التعبد ويمكن قال انصف تاماً فتعبد بلفظه المصدر فاعلموا وضمر بلفظه الآخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في "السلام جوازاً" (خلافاً للثعلب والابهرى والبلخى) في فهمه وقوه (مطلقاً) قالوا وما يظن مشتركاً فهو اما حقيقة و مجاز أو متواطى كالعين حقيقة في الباصرة و مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس لضياؤها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والظهور وهو الجمع من قرأت المساء في الحوض أى جمعت فيه و الدم مجتمع في زمن الظهور في الجسد وفى زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة<sup>(١)</sup> أقرب بما في شرحي المختصر والمناهج انهم أحالوه (و) خلافاً (للقوم) في فهمه وقوه (في القرآن قيل والحديث) أيضاً قالوا لو وقع في القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف في لزوم الصحة لافى الصحة في الجملة إذ الصحة في الجملة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقم قولهم لوصح لصح خدأى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أى بنى الصحة أى فهمت علته (قوله فلم لا يجوز إلخ) فيه أن هذا لا يندج (٢) الجزم بنى الوقوع على أن الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات<sup>(٣)</sup> واختلافها (قوله أى لا مانع) إشارة إلى أن الاستفهام انكارى وقوله في أول النظر أى بحسب النظرة الأولى لافى نفس الامر كما أشار إليه بقوله والثاني الحق (قوله لعروض التعبد إلخ) إشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بأنه لو حذف قيدان لم يكن تبديلاً ما ضر فإن الكلام في صحة الوقوع في حد ذاته وهذا مانع عارض والكلام في الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعاً وعدمه فلذلك قال العراقي أن هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تاماً) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبنى للفعول (قوله جوازاً) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الاقوال الآتية وقوله خلافاً للثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل متعدي مقابل الامرين لأن المتعدي لا يقع (قوله) قالوا وما يظن إلخ جواب عماء ورد عليهم بالافاظ المشتركة ومحصله منع كونها منه بالتأويل المذكور (قوله أو متواطى) فيكون مشتركاً معنواً كالانسان الموضوع للامر السكلى الذى استوت افراده فى معناه (قوله كالعين) مثال المساهو حقيقة و مجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرهما وقوله لصفاته وضياته إشارة للجامع فيكون مجازاً استعاره وقوله وكالقرء مثال للتواطى وهو عطف على كالعين واعاد السكاف لانه راجع إلى المتواطى بخلاف ما قبله فانه راجع للحقيقة وقوله الجواز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والظهور إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والظهور الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذروا الدم والجمع والظهور كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع إلخ (قوله أقرب) لانهم نفوا الوقوع بنى الوقوع أعظم من القول بالجواز والاستحالة لم يعلم مرادهم ولكن الأقرب إلى بنى الوقوع القول بالجواز (قوله ما فى شرحي المختصر إلخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها في الشرحين و عبارة متن المنهاج أوجه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال وأحالوا آخرون ثم قال والمختار مكانه وقوه اه فالنصريح بالاستحالة وقع في متن المنهاج فليحذر (قوله في القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله الليل إذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ

تأمل ( قول الشارح وأجيب باختيارانه وقع إلخ) حاصله ان اختيار الأول وقوله لو وقع امامينا فيطول بلا فائدة انما يلزم إذا وقع البيان بمجانبه اما لو وقع غير مبين ثم بين ففيه الفائدة فهو منع لسكينة بنى الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ويفيد للابردانه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم ما فى الشق الثاني

(١) قوله فيه أن هذا لا يندج إلخ أى بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما أشار إليه بقوله أى لا مانع من ذلك فكيف يحتج به على الجزم بالنى كما افاده قول المصنف والشارح فى نفسه ذلك مطلقاً اه بنائى وقوله على أن الفارق إلخ أى ومع الفارق لا سلم قياس كونه من لغة واحدة على كونه من لغتين فى بنى الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه (٢) قوله اتحاد الموضوعات أى بالنسبة للغة الواحدة فلا يتأتى حيثشذ قوله لأن ضم لغة إلى أخرى إلخ. قوله واختلافها أى للموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتأتى حيثشذ قوله لأن ضم إلخ (٣) قوله وما هنا عن الثلاثة أى من انهم نفوا وقوه

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثاني قولك فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله) قد يريد الحصر الجزئية) فيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله) وإلا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بينه المشار اليه بقوله فان اتفت حل الخ وإغمازاد قوله والفائدة الخ وهو لغو إذ الذي في كلام المعال الاحلال بالنهم بالبالفائدة تدبر (قوله المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيلي لا الاجمالي (قول (٣٨٣) المصنف مسألة يصح لغة اطلاقه الخ)

لوقع إمامينا فيطول بلا فائدة أو غير معين فلا يفيدو القرآن ينزه عن ذلك ومن نفي الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه أو اجيب باختيار أنه وقع فيما غير معين ويفيد ارادة أحد معنيين مثلا الذي سببين و ذلك كاف في الافادة وترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حل على المعنيين كسأني (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا لكل من معنيه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله) لوقع امامينا الخ) محط الجزاء قوله امامينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد صوري وإلا فالبيان لا بد منه اما في الحال او المال كما بينه الشارح بقوله الذي سببين فالطول لازم مطلقا على كل حال وقد نقتض هذا الدليل بجزائه في أسما الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو وصح الدليل لما وقفت بعين ما ذكرتم (قوله) فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذي لا يصلح لغير نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان القضية جزئية أي قد يطول وفيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله) بلا فائدة) ان اريد الطول بالمعنى اللغوي فالوصف مخصص وان اريد الطول الاصطلاحي وهو الزيادة على أصل المراد لا الفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجمال وهي فائدة عظيمة لا فادتها الكلام فضل تمكن في ذهن السامع (قوله) أو غير معين فلا يفيد) قد يقال لا ضرر في ذلك لانه يكون من جملة التشابه ووقوعه في القرآن غير منكر (قوله) احد معنيين) المراد فرد معين في الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذي سببين (قوله) مثلا) أي أو معانيه (قوله) الذي سببين) نعت لاحد أي وغاية ما يلزم تأخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله) بالعزم) متعلق بترتب أي العزم الآن (قوله) حل على المعنيين) أي عند من يرى حمله عليها وهذا غير قادح في افادة اراد أحدهما (قوله) لان المعاني أكثر) أي المعاني الموضوع لها الفاظ فلا ينافي في ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل معنى لفظ قاله في المعاني مطلقا (قوله) الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى المراد المعاني الموضوع لها (قوله) بمنع ذلك) ان منع أن المعاني الموضوع لها الفاظ أكثر من الفاظ أكثر بل ادعى الامام في المحصول أن الفاظ المشتركة أغلب من بقية الفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضي بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والتدب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البخشي في شرح المنهاج بان اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يمرض ذلك للبعض كصبيغ العقود وغيرها واشترك المضارع

الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة فموجزه مجازان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزأ من كل يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله في كل على سبيل البدل ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة وفي أحدا المعاني لا على التعمين قال السعد ليس في كلام القوم ما يشعر بآثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وفيه انه حينئذ مشترك معنوي لا لفظي إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام في الثاني لا الاول إذ استعماله في كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

لابشرط أن يكون وحده ولا بشرط ( ٣٨٤ ) أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد

( وقيل ) هو ( متمتع ) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة المقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الإجمالي المبين بالقرينة فإن انتفت حل المعنيين كإسائي ( وقال الامام ) الرأزي هو ( متمتع بين التقيضين فقط ) كرجوع الشيء وانفتاحه إذ لا جواز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما ( مسألة المشترك يصح )

مختلف فيه إذ الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والاصح في الأمر أنه للجواب اه ( قوله وقيل متمتع ) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتي كإقال في الاول لمقابلة القول الثاني اه سم وقد يقال لم يقفه لعلمه من السياق والسباق ( قوله المقصود ) صفة لفهم المراد للتراد بقرينة الجواب بعده ( قوله التفصيل ) أي الذي يدل عليه اللفظ بذاته ( قوله أو الإجمالي ) أي كافي المشترك فلا يقال أن المقصود من الوضع الفهم بدون قرينة ( قوله المبين بالقرينة ) فيه تسامح فإن المبين المفهوم لا الفهم الإجمالي وأجيب بأن فيه حذو أي المبين متعلقه وأنه أطلق الفهم بالمعنى المصدري أولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم ( قوله حاصل في العقل ) أي قبل السماع قال سم ويمكن أن يدف عن حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ ( قوله وأجيب بأنه قد يغفل ) أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك ( قوله يصح إطلاقه ) استدلل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار لأذهي من الله مغفرة ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية إذا الجائز في حق تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فإن قيل الضمير في يصلون متعدد لأن فيه ما يعود دالي الله وما يعود إلى الملائكة فيتعد الفعل المسند إليهما ويحتل أن يكون أعمال لفظا واد في المفهومين بل لفظين قلنا يتعد الفعل معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة وهو المدعى وتكرر لفظ يصل تقديره بما لا حاجة إليه فالحسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظي بل من قبيل المتواطىء وإنها موضوع لآمر كلي وهو الدعاء على ما حققه البعض وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فإن السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض دون من عداهم إذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله للجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فإن قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الأرض وهكذا إلى قوله وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة في معاني مختلفة وهذا غير مانع فيه قلنا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاهولن سلم فحكي كونه بمثابة تعيينه له بمعنى أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لانه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعاني مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس ويؤيد مسألة العاطف ما قالو في قول الرجل لا مرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طاعة واحدة ولو اقتضى المعطوف الاعادة لطالعت نثنين كالو صرح بالاعادة قيل وإنما يصار إلى الاستبداد في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين في محي واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فيصاري الاستبداد وقال صاحب التنقيح يجوز ان يراد

عن الآخر والاجتماع معه وليس الانفراد قيدا فيه فالقول بان استعماله كذلك مجاز بناء على جعل الانفراد قيدا فيه وهمته على جميع ذلك السعدويه تعلم صحة قول الشافعي دون غيره وحاصل الفرق بين مختار البيانين والشافعي أن البيانين اعتبروا أن تكون ارادة المعنى جارية على قانون الوضع أن لا يراد إلا أحد المعنيين نعم لآمانع من ارادتها عقلا وفيه أنه وضع لكل لا بشرط ارادة الاخر وذلك صادق مع ارادته فلم تخالف قانون الوضع فلذلك لم يعتبره الشافعي هذا والخلاف انما هو فيما إذا أريد مع الحقيقة المجاز في الافراد أما المجاز العقلي لجائز اتفاقا به عليه الشهاب على القاضي ولعل وجهه أن التجوز إنما هو في الاسناد والكلمة باقية على معناها الحقيقي فلم تخرج عن قانون الوضع من أنه لا يراد إلا أحد المعنيين بذات الكلمة فتدبر ( قوله بل سياقه الخ ) حيث قال الشارح هناك الخلاف في المشترك مع أن قول

القاضي خاص بما هناك دون ما هنا كإسائي وسلف شيخ الاسلام في ذلك السعدوني حواشي العنصر ( قوله ولا في إطلاقه ) بالسجود على أحدهما مبهما قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوي ليس الكلام فيه ( قوله على خلاف فيه ) أي في صحته لعدم العلاقة كما أشير إليه

بالسجود الانقياد في الجميع وشمول لجميع الناس ممنوع فان الكفار المنسكبين لم يحسم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يبعد أن يراد بوضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالة منه من الجادات إلا منكر غوارق العادات اهـ وبحث فيه التفتازاني بأنه إن أريد بالانقياد امثال التكليف لم يصح في غير المسكطين وإن أريد امثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امثال التكليف وقوله ولا يبعد الخ بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من التفاسير دأ ولو سلم فثبت حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات ومشكل ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا يحكم باستحالة الخ فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرته بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا حياة لحكم عليها باستحالة المشي بالرجل والبطش بالأيدي ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اهـ وأجاب البدخشى في شرح المنهاج بأن مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل لكل لأن يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقة كما قال في أن الله وملائكته يصلون على النبي أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقة كالعدم أو مجازياً كإرادة الخير وبأن عدم تحقق الوجود والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كأن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة البطش بالأيدي اهـ ونما استدلل به أيضاً قوله تعالى تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن فإن تسبيح السموات والأرض بلسان الحال وتسبيح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل في من أي ويسبح له من فيهن أو بأن المراد بالتسبيح مطلق التعظيم أو أن التسبيح على حقيقة وقد صرح أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ومنع أن ولكن لا تفقهون لا يناسب بل يناسبه لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاختلافهم بالنظر الصحيح اهـ ممنوع أما أولاً فدعوى أكثر المفسرين على التاويل طريق إثبات الاستقراء ولا يمكن لعدم الاحاطة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الأكثر من الأقل وأما ثانياً فلأن الاختلال بالنظر الصحيح لا يوجب جهالة الألوهية من كل وجه ولا إنكارها رأساً قال تعالى حكاية عن عبدة الأصنام ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى والله در القائل

وهل في التي دانوا لها وتعبدوا ۝ لذاتك ناف أو لو صلفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب في تفقهون مختص بالكفار فإن كان الخطاب للؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على أن المراد حقيقة التسبيح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية في بعض الاقوال الآتية (قوله على معنيه) سواء استعمل في حقيقته نحو تربيى قرأ أي طهرأ أو حيصاً أم في مجازية أو حقيقة ومجازة نحو لا اشتري ويريد السوم وشرأ الوكيل أو الشرأ الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي اهـ ذكر يا قال سم ينبغي أن تأمل في هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابقين قيل بحث العلم وعكسه أن كان حقيقة فيها فمشترك وإلا حقيقة ومجاز اهـ وقول الشارح في أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله الثلاثة معلومة من كلامه الآتي فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على البدل) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوي لالفظي (قوله بل مثله قصد الإبهام) فيه أن الوضع لقصد الإبهام يتضمن أن لا يستعمل فيهما معاً لعدم الإبهام حينئذ فلا يتأتى جريان القول المقابل بعلته أعني نظراً لو ضعه لكل منهما إذ لا يكون إلا عند الإطلاق فليأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والايض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (بجازا) لأنه لم يوضع لهما معا وإنما وضح لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد ناسيا للآخر (وعن الشافعى والغاضى) أبى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يتوجه عليه منع علمهما من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سيفه صريح فى أن ذلك ليس من قبيله خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ما قرره الشيخ أيضاً أن اللفظ إذا استعمل فى معنى حقيقى ومجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك فى معنيه معا فيستدبب الاعتراض بالجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع أنهم قد يتخلصون عنه بأنه من عموم المجاز ولا يعمرون على دعوى الاشتراك أصلاً تأمل (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير لمحل الخلاف بأنه لا يجرى فى إطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر مرة وعلى الآخر مرة ولا فى إطلاقه على أحدهما مبهماً بل هو مجاز وحقيقة من حيث اشتغاله على المدين ولا فى إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا فى إطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندى عين) أشار بتعدد المثل إلى أنه لا فرق<sup>(١)</sup> بين أن يكونا خلافاً بين<sup>(٢)</sup> كالاول أو ضدن كالثانى أو تقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا سكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وضح لكل) أى فهو من استعمال الجزء فى الكل وهذا ظاهران التفت لهيئة مركبة منهما لا لكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) أن أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه ففيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لأن كلامهما هو الموضوع له فليستعمل اللفظ إلا فى ما وضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعهما معا واستعماله فيهما لا يجرهما عن الموضوع له ومجابه باختيار الثانى ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتج لأنه إذا كان موضوعاً لأن يستعمل فى هذان وهذا ولهذا دون هذا كان استعماله فى أحدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وضع لأن يستعمل فى أحدهما واستعماله فيهما استعمال له فيها وضع له مع زيادة ثم أنه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظر فيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحدهما المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل لما تقرر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بأن ينتفى الشكل باتفاقه عرفاً كإطلاق الرقبة على الإنسان أو يكون مقصوداً من الشكل كإطلاق العين على الجاسوس وليس الأمر هنا كذلك فلي تأمل (قوله بأن تعدد داخل) تصوير لقوله وإنما وضح الخ (قوله ناسياً للاول) غير لازم إذ قد يوضع مع ذكره للاول لقصداً للإيهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وهذا يظهر أن تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على أن الواضع البشر أمان قلنا أنه الله كان ذلك اختياراً (قوله وعن الشافعى) عبر بن إشارة إلى أن القول بأن ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عندهم وهو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة أبو على الجبائى ومن تبعه اهـ زكريا (قوله نظرا لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع

- (١) قوله إلى أنه لا فرق الخ قال البناى وإلى أنه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسماً وفعلًا هـ
- (٢) قوله خلافاً بين هما المعنيان المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيان الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله أو تقيضين هما الأمر الوجودى ورفعهما ولكن فى جمل الحيز والطهر من المتناقضين تساهل لا يخفى كما فى حاشية البناى اهـ كاتبه

لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيها عند التجرد عن القرائن) المعينة لأحدهما كالصحب بالقرائن المعجمة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيها

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليسكون استعماله فيه استعمالا فبما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضع له بل جزئية واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع أن محل النزاع كإقراره الأئمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك ثم إن الاحتمالات العقلية أربعة وهو أن يكون موضوعا لهما معا على الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزء الموضوع له أو وضع لأحدهما بشرط مصاحبة الآخر أو له بشرط أنقراده عنه أو له مع قطع النظر عن أنقراده عنه أو مصاحبة له لاجاز أن يراد الأول ولا الثاني لأنه يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لأنه يلزم عليه منع استعماله فيهما حقيقة ولا الرابع لذلك لأن وضعه لهما عبارة عن تخصصه به أي جعله بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوز زه إلى غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى وجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار وضعه للمعنى الآخر والجواب باختيار الثيق الرابع واستشكاله مبنى على التباس أحد معني التخصيص بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوز زه إلى غيره وهذا هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها الثني والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيهما جعل الشيء منفردا من بين الأشياء بالحصول بالتخصيص به كما يقال إياك تعبد تخصصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الألفاظ وهذا لا يجوز أن يراد باللفظ المعنى الآخر فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفردا واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله في معنى المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضع له اللفظ حقيقة قال سم وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ بوضع المراد فيه إذ لا يصدق الانفرد من بين الألفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا أن يراد من بين الألفاظ ولو في الجملة (قوله) كالصحب بالقرائن المعجمة أي التي تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك ما هما وهو مثال للتجرد عن القرائن لا تنظير كما قد يتوهم لأن القرائن المعجمة لهما غير المعينة لأحدهما فيسكون المصحوب بالمعجمة مجردا عن المعينة (قوله) فيحمل عليهما أي وجوده بالإدلاء مانع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن لا يحتمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحتمل على البعض فيترجح بلامرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لانا لا نسلم بطلان الإهمال بمعنى الوقت إلى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في شرح المنهاج ثم إن الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادته معناه فهو من صفات المتكلم وأوردته إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى أو نصا لا يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التخصيص على المراد منه وأجاب شيخ الإسلام بأن الحمل هنا مجازي وأن المراد انصراف اللفظ لهما وقال سم لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو المرافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم قال شيخ الإسلام وتسمية الشافعي له ظاهرا فيها ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العضد قال والعالم عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام وليس عاما لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العضد

(قول المصنف وظاهر فيها الخ) لان الأصل إرادة كل منهما لوضعه له ولا مانع (قول الشارح كالصحب بالقرائن إلى آخره) مقتضاه سواء كان مثلا أو نظيرا أنه ظاهر لايض بناء على أن القرائن قد تقع اتفاقا بدون قصد (قول المصنف فيحمل عليهما) أي يجب على السامع حمله عليهما عند الإطلاق عملا بالظاهر فيفارق مذهب القاضي بأن وجوب الحمل هنا للظاهر وهناك للاحتياط وليس مختار الشافعي أخص من مختار القاضي خلافا للسعد في حواشي العنود ثم إن المراد بصحة الإطلاق عليهم عند الشافعي والقاضي الصحة اللغوية بخلافه عند أنى الحسين والغزالي فإن المراد بها الصحة العقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة (قوله) وهو باطل أي ذلك اللازم باطل بالاتفاق فإن منعت الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حيث يسكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع في صحة قوله السعد في التلويح (قوله) لكن قد يشك الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعيين والجعل لا الحصر وبه يدفع إيراد المترادفين

(وعن القاضى) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة (يحمل) أى غير متضح المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصرى (والغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لأنه) أى ما يراد من معنييه (لغة) لاحقية ولا مجازا لخالفته وضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل فى كل

بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عام لا يؤثر فيها أن العام فى الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله) وعن القاضى (الخ) ما نقله عنه المصنف هو الذى نقله عنه الامام الرازى والذى فى تقريب القاضى لا يجوز حمله عليهما ولا على أحدهما بالقرينة ويبعد أن يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) أى لا من حيث أنه ظاهر نال سم فى إطلاقه نظر إذ الاحتياط قد لا يكون إلا فى حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط فى الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فإنه يحتمل لكل من معانيه إذ يحتمل أن يكون النبى معلقا برؤية جميع المعانى وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على أحدهما لا كلها (قوله والغزالي (خ) قال الكوراني نقل المصنف عن الغزالي انه يصح أن يراد بالمشارك المعنيان لالغة وفى شروحه أى لاحقية ولا مجازا وكلام الغزالي فى المستصفي لا يدل على شئ من ذلك ثم ساق عبارة الغزالي وقال فى آخرها وليس فى هذا الكلام شئ ما قاله المصنف لأنه لاحقية له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعانى المرادة من اللفظ بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة واجاب بـم بأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف عن الغزالي فى غير المستصفي لأن كتبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز أن يكون النقل المذكور فى غير المستصفي او من مفاداته التى لم توضع فى كتبه والمصنف ثقة مطلع على انه يؤخذ من كلامه فى المستصفي قبيل ما نقله الكوراني ما قاله المصنف فانه قال احتج القاضى اى على صحة استعمال المشترك من معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فإى بعد فى أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما إذا قصد بلفظا مؤين الدلالة على المؤمنين والمشاركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشاركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرأة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كافى لفظ المؤمنين فان العرب وضعت لاسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لاعلى سبيل الجمع اه فقله فنقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبارز ذلك بخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى واما قوله بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة (خ) فهو غلط لان المصنف وشرحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل فى اللغة استعمالا صحيحا لاحقية ولا مجازا وإن صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد القامين عن الآخر اه هذا محصل ما قاله وأقول أن ماداه من الجواز وأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف الخ لا يجدى نفعا فى الرد على الخصم وليس من القوانين الموجبة وإن كثرت من أمثاله فى مقام الرد عليه وعلى الناصر واما ما ساقه من عبارة المستصفي قائلا انه عين ما نقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالي عبر بالامكان وهو محتمل للامكان الفرضى والامكان الوقوعى والاستدراك يرجع لإرادة الاول لاسما وقد عقبه بقوله كافى لفظ المؤمنين فان شؤله لكافى على سبيل الفرض العقلى فقله فهذا ممكن اى يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الغرض المطابق للواقع وكلاهما لا يتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لخالفته (خ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه ان غاية نقي الحقيقة دون المجاز فانه لا يلزم موافقته للوضع وواجب أن المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لاستعمال إلا فى المعانى مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحيث قد لدليل لا ينتج المدعى (قوله وضعه السابق) اى على الاستعمال على وضع اخر (إذ قضيته (خ) فانه رضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر

(قوله فقلناه بظوله) هى عبارة التسليم بالحرف (قوله فالمراد بحمله (خ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافقة قاله سم (قوله) وبصاحبة القرائن (الخ) أى كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لا ينافى استعماله مع الآخر) لان معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الارادة بدون شرط انضمام الآخر اليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أى السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيته (خ) هذا التعليل من طرف أبى الحسين والغزالي وهو مبنى على أن اللفظ موضوع للبنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعى ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط افراد واجتماع نص عليه العضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشى مكابرة لا تسمع واعلم أنه على مختار الشافعى يكون من قبيل العام فالعام عنده

قسمان قسم مختلف الحقيقة وقسم متقفا



منهما منفردا فقط وعلى هذا النفي البيانون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا المعنى واحد ويزيادة النفي على الاثبات معمودة كإفى عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كإفى الأمثلة المذكورة فإن امتنع كإفى استعمال صيغة اقل فى طلب الفعل والتهديد عليه على ماسبأتى مرجحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً ولظهور ذلك سكنت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنيه) كقولك عندى عيون وتريد مثلاً باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا

(قول الثارح وزيادة النفي الخ) فيه أن تلك الريادة إنما جاءت في النفي من عدم صدقه عند تحقق بعض الافراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود في النفي والاثبات جميعاً (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أى فى آن واحد من طالب واحد (قول المصنف والاكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابله ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو في اللفظ

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام مما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال أى لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه الناصر بأنه قدم أن الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر في المفهوم كما قالوا في الماهية لا بشرط شيء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كمنى الماهية بشرط لاشيء. ومعلوم أن اثباتي أحص من الاول ولا شك في تباين مفهوى العام والخاص ويكفى هذا القدر في الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعي له وإن أمكن رجوعه اليه وقد يجاب بأن الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه وجاز أن لا يسلم صاحب كل قول ماعل به مخالفه ولا بد من الاعتراض لإلا لو كان التوجهان اقوال واحد أو ما قول سم على أنه إن أراد الخ فكلف بل تصف لا يرضى بمثله من ذاق حلاوة المأثور والكلام في غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذى قرره سم مما لا ينبغي أن يسطر في الصحف (قوله وعلى هذا النفي) لم يقل وعلى هذا القول لأنه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أى كالحنفية كما نقله الكمال في تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أى يجوز ذلك مجازا على الراجح والمراد بالنفي ما يشمل النهى والاثبات ما يشمل الاسر (قوله وزيادة النفي الخ) جواب عما يقال للفرقة بين النفي والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) أى فلا تعم عمو ماشموليا (قوله وهو أنسب) أى بكلامه السابق (١) قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد لأنه لغة بوم أن المعنى وقيل يصح أن يراد في النفي دون الاثبات لأنه لغة وليس المعنى على ذلك فعدل إلى قوله يجوز لبعده عن الإيهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أى في الإرادة لا في الخارج لأنه ذكر من جملة الأمثلة أقرأت هنداً أى حاضت وطهرت (قوله فإن امتنع) بأن كان المعنيان ضدن (قوله في طلب الفعل والتهديد) فإن طلب الفعل والتهديد عليه ضدان لأن مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أى القيد (قوله باعتبار معنيه) وكذا تنبيهه ومقتضى هذا أن العلم المعارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه. وأجاب الجار بردى في شرح المنهاج بأن الجمع في العلم لا يؤدى إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدى إليه لاحتمال إرادة المختلفات والمتفقات اه قال البدخشى والحق أنه لا يجمع إلا بعد التاويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغي للشارح أن يزيد أو معانيه لأجل الثاني من مثاليه اه ودفعه سم بأن ذلك علم من قول المصنف في أول المسئلة على معنيه مطلقا فانه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين والاكثر فل يحتمل الشارح هنا لزيادة أو معانيه (قوله وتريد مثلا) أشار به إلى أنه لا فرق في أفراد الجمع بين كونها أفراد المعان كإفى المثال الثاني أو أفراد معنيين كإفى الاول واما جمعه باعتبار أفراد

(قول الشارح لا يبنى عليه فيها فقط) لعله نفي للبعد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعاني على المنع ولذا قال الشارح بل يأتي دون بل يبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يراد بما) بأن يراد في إطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الانبات والنفي (٣٩٠) فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم في المشترك أم جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي

(إن ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والاقول على أنه لا يبنى عليه فيها فقط بل يأتي على المنع أيضاً لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكأنه استعمال كل مفرد في معنى ولوم يقل المصنف أن ساغ المزيد على أن ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعاً وقيل لا بل يصح مطلقاً فؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف (وفي الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله إن ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى أن صح الجمع فيلزم اشتراط الشيء بنفسه « وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى أن قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريري في بعض قصائد المقامات فقال جاد بالعين حين أعمى هواه قلبه فأنثى بسلا عينين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبي داود باسناد جيد الأيدي ثلاثة فبداهته العليا وبدالمعطى تلبها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس في كلام الحريري جمع وإنما هو تشبيه بالتمثيل به من جهة أن التنبيه في حكم الجمع كأنه عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على أن استعمال اليد في النعمة حقيقة وليس كذلك بل هو مجازي (قوله مبنى عليه) أى على المفرد المشترك لقول الشارح في صحة إطلاق الخ يجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد في معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله في صحة إطلاق الخ (قوله كما أن اننع) أى من الجمع مبنى على المنع في الاستعمال وهذا يشير للأمر الثاني فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف في بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف في جواز جمعه أيضاً لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهم ما أفاد قوله أن ساغ الخلاف الثاني كما أفاده البناء المذكور ولكنه أصرح منه في التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والاقول) مقابل قوله ولا أكثر وقوله على أنه أى الجمع لا يبنى عليه أى على المفرد فيها أى في الصحة بل وإن قلنا بالمنع (قوله لأن الجمع الخ) إشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع وبلم يقل بالصحة في المفرد (قوله في قوة تكرير الخ) فإذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة أن ساغ (قوله فؤدى العبارتين الخ) أى عبارة أن ساغ وعبارة عدمها لأن كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد في معنييه واعترضه الناصر بأنه ليس مؤداهما واحداً لأن العبارة التي فيها أن ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة لا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة إسقاطها ففيها البناء أو عبارة المصنف ناقصة أو أجاب سم بأننا لا نسلم ذلك لأنه إذا كانت الصحة مبنية على الصحة فيهم منه أن المنع مبنى على المنع في بناء المنع على المنع وإن لم يستند بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المهورم والمهورم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا أنادتهما معنى واحداً وإن اختلفا في طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى أن في الإسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أى أن الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه يجري في استعماله في حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أى في جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتغال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس في الحقيقة والمجاز ثم إن البيهقي يمنع الجمع بينهما وواقفهم الخفية

يكون المعنى الحقيقي من أفرادها كاستعمال الدابة عرفاً فيما يذهب على الأرض فلا خلاف فيه وحينئذ قول الشارح هل يصح أن يراد بما الخ تصريح بأن محل الخلاف إنما هو تلك الاردة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقاً أما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له والشارح خالف ذلك في سياسيات وقال أنه حقيقة ومجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا يشترط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بأنه مجاز حينئذ جعل الانفراد قيداً فيه وليس كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قديين لوصف الاستعمال لأنفس المعنى « والعجب من السعد رحمه الله حيث قرر هذا الكلام في حواشي العنود وجزم في حواشي التلويح بأن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقاً ولعل مراده أنه اتفاقاً في البيهقيين المشتركين

والاصوليون

أن يكون المعنى وحده فليأمل ( قوله مبنى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا ) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هذا الاشتراط لأن البيانيين اعتبروا في وضع اللفظ للمبنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تمنع عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ويكون اللفظ مجازاً حيثئذ على رأى البيانيين وإن قال السعد أنه اتفاق فتأمل فانه من ( ٣٩١ ) المزالق ( قوله فيكون الموضوع

له مراداً أو غير مراد ) أى وهو محال ( قول المصنف خلافاً للقاضى ) لدل وجه خلافه هنا دون ما مر هو أن فى المشترك المعنيين حقيقيان لا حاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يراد ما بناء على صحة إخطار أمرين معا بالبال أن واحد بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لا بد فى المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازى فيكون مراد ذاته على أنه متعلق بالحكم ومراد الأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده فى آن واحد اللهم إلا أن يكون ذلك تبعاً وأما ما قيل أن إرادتهما جميعاً على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه ذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازاً وكل منهما قضية والذهن

أن يراداً معا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع ( الخلاف ) فى المشترك ( خلافاً للقاضى ) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك قال لمافيه من الجمع بين متافيين حيث أربد باللفظ الموضوع له أى أولاً وغير الموضوع له معا وأجيب بأنه لا تنافى بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال السكاك فى تحريره لا خلاف بين لمحققين فى جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولا فى جوازه فى معنى مجازى يندرج فيه 'الحقيقى' ويسمونه عموماً المجازاه مثل أن يراد باللفظ أسد المستعمل فى الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائلاً مثلاً فان هذا أمر كلى صادق عليهما صدق المتواطى على أفرادهما وأن يراد بوضع القدم فىمن حلف لا يضع قدمه فى دار زيد الدخول فيبتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهو المجاز وقد نقض ابن السمعاني وغيره على الخفية بمسائل خالفوا فيها أصلاً منهم ما قالوه من أنه لو حلف لا يضع قدمه فى دار زيد ولم يسم داراً بعينها ولا نية له فانه يحنث بدخول ما يدخله زيد باعارة أو إجازة وفى ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لأن الإضافة إلى فلان الملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة التثنية عن غير الملك ( قوله أن يراد معا ) لا يقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع هـ لا نأقول اشتراط القرينة على القول بالجمع لاعتبار القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده وهذا لا ينافى جواز إرادته مع غيره ( قوله خلافاً للقاضى ) قال ذكرى كذا نقله عنه المصنف وهم الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقة ومجازة وانما منع حله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسألة الاستعمال بمسألة الخل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساءل المجاز الحقيقة لشهرته والامتنع الخل قطعاً ( قوله لمافيه ) هذا استدراك وجه عقلى والحق أن الامتناع من جهة اللغة ( قوله حيث أريد ) حجية تعليل ( قوله وغير الموضوع له ) أى أولاً ( قوله بأنه لا تنافى ) لأن شرطه اتحاد المحل ولم يتحد ( قوله يكون مجازاً ) لأنه إنما وضع للحقيقة وهذا استعمال فى غيره فاستعمل فى غير ما وضع له أولاً لأن التثنية مع غيره غير فى نفسه ( قوله باعتبارين ) أى باعتبار ما وضع وما لم يوضع له وهذا أن استعمل فى المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمل فيهما من حيث وضعه لا مركبى يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علت الاتفاق عليه ( قوله على قياس ما تقدم عن الشافعى ) راجع

لا يتوجه فى حالة واحدة إلى حكيم باتفاق العقلاء انما يختلف فيه توجه ذهن إلى تصورين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بأن هذا حقيقة وهذا مجاز لا موجب لاختطارها بالذهن حيثئذ أصلاً بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل ( قول الشارح يكون مجازاً ) أى بأن يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقي والمجازى وفيه أن السكلام فى إرادة كل من المعنيين لافى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على السكل بل إذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء بحيث لو انتفى انتفى السكل عرفاً قاله السعد

(قول الشارح ويعمل عليهما مع الخ) يدعى أن محل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أم لا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلاً فيحمل على الحقيقة كذا قرره المصنف في شرح المنهاج ناقلاً له عن والده (٣٩٢) قال لكن ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر استعمال المجاز كثرة

ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى أو لاسم النساء على الجس باليد والوطء (ومن ثم) أي من هنا وهو الصحة الراجحة المبني عليها الحمل عليهما أي من أجل ذلك (عم نحو) وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملاً لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالتحريم شاملاً للواجب والمندوب (خلفاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف في الحل على الحقيقة والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أم لا إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يقم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة في الحل دون الاستعمال مع أنه لا بد فيه من القرينة أيضاً لأن القرينة هنا خاصة وهي الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا في الحل لا في الاستعمال فإن المشتراط فيه القرينة المانعة من الحقيقة فقط والإلزام على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعي) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازي للدعي الحقيقي في المعنى الذي لا تجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجس باليد) الذي هو حقيقة والوطء للذي هو مجاز وكذا حمل الصلاة في قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابري سبيل (قوله الراجحة) المستفادة من لأم العهد في قوله الخلاف أي المعبرد ترجيحه (قوله عم نحو) وافعلوا الخير) أي عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب أو أن المراد عم أفعلا في نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وندب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضي أن العموم مسبب عن حمل صيغة أفعل على معنيها مع أن حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالتحريم شاملاً الخ وبحاجب بأن المراد أنه لا أجل ما ذكر عم ذلك أي حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم فإنه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

يوزاها الحقيقة بحيث يتساويان فيما عند الاطلاق كما نقله المصنف من القواطع لابن السمعاني (قوله قد يقتضى الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم في حاشية المطول على أنه وإن كان الاعتبار هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عسر الاطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحينئذ فلا سكوت عنها في الاستعمال (قوله لأنه يمكن الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفي الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حينئذ كاف في الاستعمال والحل وإن دل على نفي المقيد والقيد جميعاً لم يكن كافياً في أحدهما كما يعرفه المتأمل (قوله وهذا نظير جمل عموم متعلق الأمر الخ) فيه أن عموم متعلق الأمر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الأمر

(قوله) فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبنى على ما سيأتي من أن التجوز في المتعلق (قول المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أي شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك العموم لأجل الحمل المتقدم أنه مبنى على الصحة وهو حمل صيغة أفعل على المعنيين وحينئذ فالمحمول هو صيغة أفعل كما يصرح به قوله حملاً لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب والقرينة شمول المتعلق ولا إشكال في ذلك بوجه تدبر

(قول الشارح أو تساويا في الاستعمال) تقدم عن ابن السمعاني مثله في الحقيقة والمجاز وانظر ما وجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ في المعنى قال السعدو حل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق اللازم واطلاق الحقيقة (٣٩٣) على ذات الشيء للنسبة لهذا المعنى

لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانسب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله فالتاء فيها للتأنيث) لان فعليا بمعنى فاعل لا يستوى فيه المذكور والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله وان كانت بمعنى المفعول) بان تكون مأخوذة من حق المتعدى (قوله وان استوى فيه المذكور والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يجر على موصوف مذكور أو مقدر كها فلا تدخل التاء الفارقة إذ لا تدخل المفرقة إلا في المشتقات (قوله بل لنقل اللفظ من الوصفية) بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه واعلم انهم فرقوا بين فاعل بمعنى فاعل وفعال بمعنى مفعول بان ما كان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يراد ما باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لأشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الرجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساوي في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ما ذكر لجوازان يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة تحرم المجاز (قوله وتريد السوم) والعلاقة السيئة والمسيبة (قوله والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة في الادخال في الملك في كل (قوله فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضي السابق لا يأتي هنا لانتفاء علته (قوله وعلى الصحة الخ) أى يترفع على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله أو تساوي في الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد إلا في المجازين فيرهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر في الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرماوى في شرح الفقيه (قوله ولا قرينة تبين أحدهما) ولا لاجل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلا بد منها (قوله اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال النفاذ ان فهو من المجاز لا الحذف وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذان المجاز أو من خطأ العوام على سبيل الترددها قال بعض الفضلاء وهذا حق لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وإن كان للغفلة عن أصل الاصطلاح وعدم التقط لتعيين المحل الذى ينبغي أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينهما وبين شبه التقابل بين العدم والمسلكة لا تقابل العدم والمسلكة كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما شأه ان يكون متصفا بها هو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والمسلكة ومفهوم المسلكة اشرف لكونه وجوديا وأيضاً الأعدام إنما تعترف بمسكاتنا وهي فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشيء ثبت لثبوتها مكانها الاصل في هي ثابتة فيه أو مثبتة والتألى على كل للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونها للنقل أن المنقول فرع المنقول عنه كإن المؤنث فرع المذكور (قوله لفظ) عدل عن المنقول مع انه جنس قريب لاشتهاره في الرأى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ما هو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكناية باللفظ المفرد والحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق ههنا إذ الوضع ليس مخصصا بالمفرد بل ما يعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم ما يبدو عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد أو مركب وساق أمثلناه بهذا استغنيت عما أطال به العلامة ن ما يشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجازان وضعه ليس ابتداء بل بالتبع لغيره فان أصل وضع اللفظ

(٥٠ - عطار - أول) بين المؤنث والمذكر بالتأويله على الوضع الاصل للفعل وهو نسبة الحدث للفاعل دون ما كان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للسكاكية ﴿مبحث الحقيقة﴾ (قول المصنف لفظ الخ) يتناول المركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الحقيقة التركيبية على التحقيق لكن لا يطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح قاله عبد الحكيم على المطول وبه يعلم اندفاع ما قاله سم هنا (قوله عدم تر قب الخ) بان لا يكون الوضع لمعنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحيح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والفاظ كقولك خذ هذا الفرس مشير إلى حمار والجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

(قوله) لأنه لم يستعمل فيها وضع له ابتداء بالمعنى المذكور (لان استعمال أهل الشرع لها في الدعاء الموضوع له لغة لا يصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة في الاركان واعلم انه على هذا الكلام يتعين أن يكون المجاز موضوعا له كما هو رأى الأقل إذ لو جربنا على رأى الأكثر مع انه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى المجازي مجرد المناسبة لم يخرج المجاز اصلا لاستعماله فيها وضع له ابتداء وصنيعهم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبني على عدم وضعه (قوله) ولهذا قال المصداق (الخ) قال السعد لا خفاء من هذا اليس وضعه الاول لانها صيغة فاعل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وانما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (قوله) ما لم يتعين نقله أى من نقله عن الاصطلاح اللغوي

المعنى الحقيقي والمجاز موضوع له تأييدا بالنوع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع في التعريف ماهو أعم من النوعي والشخصي وبه يتدفع ما قيل ان اريد الوضع الشخصي خرج عن التعريف ما وضعه نوعي من الحقائق كالمشتقات وإن أريد ماهو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعي خرج من الحقائق ما وضعه شخصي ولا حاجة إلى ما اجاب به الناصر من اختيار ماهو أعم واخراج المجاز بقوله وضع بناء على ان الوضع نوعي من اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فانه على أحد القولين في تفسير الوضع وإن المجاز غير موضوع وأورد انه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فانه لم يضع للثاني ابتداء ولا يشمل مالا وضع له ثان من الحقائق فان قوله لا ابتداء يقتضي بفهمه ان له وضعا ثانيا والجواب أن المراد بقوله ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للبعين الثاني غير تابع للاول كما مر وما ليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه انه غير تابع لغيره وأورد أيضا انه كان الاول أن يزيد قيد في اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ماله معنى حقيقي باصطلاح آخر كالصلة المستعملة في الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحثية ملاحظة في مثل هذا التعريف أى من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرعي الصلاة مثلا في الدعاء ليس من حيث انه موضوع له بل للعلاقة التي بينه وبين الاركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله لا ابتداء فيجيب بأن قيد الحثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الاخراج لاسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصریح بما يغني عنه بل هو بمعناه قال شيخ الاسلام وأورد على التعريف الاعلام فان الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويجب يحمل هذا على اعلام صدرت بمن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب اما الصادرة بمن يعتبر وضعه فهي حقيقة ومجازها (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل ما بعده وهو خارج بقوله المستعمل فيها وضع له (قوله) وما وضع ولم يستعمل خارج بقوله المستعمل ان شرط في الاستعمال القصد الصحيح فاللفظ اللساني لا قصد معه وان لم يشترط كان خارجا بقوله وضع فان اللفظ الواقع غلطالم يستعمل فيها وضع له قال منجم باشا في حاشيته على تعريف الرسالة الفارسية الاستعمال اطلاق اللفظ على معنى وارادة فيه منه فيكون إرادة الفهم جزء من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع اعنى الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يتوهم من اخذ ارادة الفهم جزء من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الارادة المعترض على من زاده في تعريف الدلالة الوضعية فان إرادة الفهم غير فهم الارادة والمألزم في الاستعمال هو الاول واما الثاني فليس له دخل في تمام الدلالة الوضعية ولا في صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنائي حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيها وضع له والخطأ انما هو في اثبات الصورة لغير ذي الصورة اه او قول هو مفرع على ان التصورات لا يقع فيها الخطأ وتقدم الكلام فيه في المقدمات (قوله) أو توقيف أى على أن الوضع هو الله تعالى وأورد الناصر ان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو غير التوقيف فانه تفهيم المعنى وايضا هذا يناقض اول عبارة المفيد ان الوضع هم على كل حال وقال بان واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله وغيره كان أولى وأجواب سم بان المراد وضعها حقيقة على أن الوضع البشر أو كحما على أن الوضع هو الله فان استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وانما ارتكب الفارح هذا لاجل النسبة في قوله لغوية فانها لا تنسب لهم إلا اذا كان الوضع لها هم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقد يقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعا بينهم

( قوله وكان هذا الخ ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقرم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر ( قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ ) أى من نقله لغيره سواء كان مناسباً للنقل عنه أو لا ( قول المصنف ونفى القاضى الخ ) أى نفي وقوع الحقيقة الشرعية في كلام الشارع قال القاضى ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لأفهمهم للدكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما ( ٣٩٥ ) بالتواتر ولم يوجد أبو الأحاد فلا يفيد

القطع والجواب أنها فهمت بالترديد بالقرائن كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ الدللى لا متناعه بالنسبة لمن لا يعلم شيئا من الالفاظ كذا ذكره العبد آخراً وهو يفيد أن مذهب القاضى أن الالفاظ الواقعة في كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق في مذهب القاضى وإن اضطربت عبارات القوم في التعبير عنه قال الصوفى في شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهب القاضى والذى قاله الاستاذ في شرحه مختصر المنتهى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصلاة والصوم والإيمان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هى مقررة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها ما فعل ان الشارح رحمه الله إنما جرى على الحق في مذهب القاضى خلافا لما ذكره

العرف العام كالإدابة لذوات الأربع كالخمار وهى لغة لكل ما يدب على الأرض أو الخاص كالغلاف للاسم المعروف عند النحاة ( وشرعية ) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة ( ووقع الاوليان ) أى اللغوية والعرفية بقسمها جزءا من خط المصنف الاوليان بالقوفانية مثنى الاول وهى لغة قليلة جرت على اللسان والكثير الاول كذكره النوى في مجموعه فثنائه الاوليان بالتحتانية مع ضم الحمزة ( ونفى قوم إمكان الشرعية ) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره ( و ) نفي ( القاضى ) أبو بكر الباقلانى ( وابن القشيرى ووقعها ) قالوا ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوى أى الدعاء بخير

ه لا يقار في تقسيم الحقيقة إلى هذه الأقسام تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فان المعرفة الحقيقية العرفية عند أهل الأصول ه لا نقول التقسيم لمفهوم الحقيقة من حيث هى ( قوله العرف العام ) وهو ما لا يتعين ناقله ( قوله لذوات الأربع ) قال البخارى خصها العرف بذوات الجواهر وهى الخيل والبغل والخمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء ( قوله ما يدب على الأرض ) أى مثلاً ( قوله أو الخاص ) وهو ما تعين ناقله ومن هذا القبيل الاعلام الشخصية فان واضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص مخصص طائفة من الاعلام ليست كذلك فالظاهر أنها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فانجزم بان الواضع واحد أو اثنان مثلاً وإن لم يعرف خصوصه ويحاج بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الاعلام فيما بينهم وهو افتقارهم عليها بمنزلة الوضع ( قوله بان وضعها الشارع ) هذا ما عليه الجمهور خلافاً لمن قال إنها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما في كلام الشارع محتملة للمعنى الشرعى والمعنى اللغوى امت على الشرعى عند الجمهور وروى اللغوى عند غيرهم اه ذكرنا ( قوله جرماً ) تبع في الجرم بوقوع العرفية الزركشى قال العراقى وهو مسلم في العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه ذكرنا ( قوله وهى ) أى الاول ( قوله قليلة ) أى فى اصل اللغة وقوله حرث على اللسان أى السنة الماردين فلا تنافى ( قوله فى مجموعه ) هو شرح المذهب ( قوله ونفى قوم إمكان الشرعية ) هو كإقال وأما قول الامام والأمدى أنها ممكنة اتفاقاً فلملهم لم يطلعا على قول النافى أو لم يعتبر اه ذكرنا ( قوله بناء على أن بين اللفظ والمعنى الخ ) فيه نظر ما أو لا فهذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلنا أنها لا تكون إلا بين اللفظ والمعنى ومعنى واحد لكن لا يفيد نفي الحقيقة المرتبطة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفي المحقول نفي غيره فانه لا يلزم من نفي الخاص نفي الاعم وأما ثانياً فهذا التعليل يوجب عدم نفي العرفية أيضاً وقول سمن هؤلاء القوم لعلمهم بأنهم نفي العرفية أيضاً وإنما قصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقه بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية مردوداً فانه مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجيح والاحتمال لأن المصنف يصد نقل الاقوال فلو وقع منهم تصريح بذلك لنقله تامل ( قوله ونفى القاضى الخ ) قال امام الحرمين فى البرهان نقلنا عن القاضى أنها مقررة على

العبد أولاً من أن مذهب القاضى أن هذه الالفاظ مجازات لغوية في كلام الشارع كإنيته السعد فان هذا لا يوافق دليل القاضى وهذا ظهر أن مقاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن مقاله سم في دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العبد وحواشيه ثم إن هذا الخلاف إنما هو في الالفاظ الواقعة في كلام الشارع أما الواقعة في كلام أهل الشرع أعنى أهل السلام والفقه والأصول فلا كلام في أنها صارت حقائق شرعية في معانيها ما باشتارها فيها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها هاعلى خلاف رأى

لكن اعتبر الشارع في الاعتداده أموراً كالركوع وغيره ( وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم ) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يرد في معناها وشبه قال واستمر القاضي على لجأه ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أفعال وأفعال ثم الشرع لا يزرع تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام وهذا غير سديد فان حملة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومسايق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء بحسب وليس الامر كذلك هـ وقال البخشي في شرح المنهاج اختلاف في تفسير قول القاضي فقال الاستاذ يعني أبا اسحاق الاسفرايني أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هي مقررّة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شعبة فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجار بردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والبادات غير داخلية في معانيها قال العبري وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلوم رتبته قال البخشي أقول لا خفاء في ضعفه إذا تحقق من يعرف الرجال بالحق والحق بالرجال بل الحق بالتفصيل وهو أن أراد بقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغوية في معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تنهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لافي المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجار بردي فهي مقررّة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لا تتمتع العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع أن قول الشارع صلو ليس معناه أفعلا الدعاء الذي في ضمن الأركان الخصوصية وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها في هذه المعاني فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداوله شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فقبل ذلك بوضع الشارع لها مناسبة أو لا واستعمالها فيها المناسبة بقرينة مجاز من غير وضع معن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محمولة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل فاختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الأول وهو أنه يوجبها وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ كلام الفاضل البخشي فقد علمت ما اقتناه عن البرهان وما نقله البخشي عن الاستاذ أن كلام الشارع في تقرير مذهب القاضي موافق لما نقلناه وقد تبين في ذلك النقل المراغي وبقية الجماعة الذين ذكرهم البخشي وإن ما قاله البخشي يرجع للبحث في المنقول لافي محجة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العبد تأويل لكلام القاضي وغيره لك الحق عياناً وقد تدرى على تزيف ما تنازع فيه العلماتان الناصر وسم وإن كلامهما لم يصب المحرران كنت ذكراً كيتقصر وفي كلام الافاضل تدبروا ولا يهولونك هذه التباين وكثرة القول والقليل (قوله) لكن اعتبر (الشارع) الخ) أي لآعلى ان هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازاً لغوياً حقيقة شرعية وتحمل كلام الشارع على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين في البرهان والمسمى بها ما في الشرع إلى آخر ما تقدم (قوله) وقال قوم وقعت مطلقاً هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضي هذا هو الكلام الجيد في هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول) المصنف وقال قوم وقعت مطلقاً مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضي فتبين أن القاضي أنكرها مطلقاً دينية أو لا وهو كذلك كما نص عليه الصفوى في شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الإيمان في الشرع هو الاعمال (قوله) دينية كانت الخ) قال السعد الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً ولا فيكون موضوعاً مبتدأ والحقيقة الدينية اسم نوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط ثم أن تسمية ما يجري على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر دينياً وما يجري على الأفعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلى والمزكى شرعياً والفرقة بينهما بما مر للمعتزلة وهي دعوى

لا برهان عليها اهـ ( قوله ) فبى على هذا مجازات لغوية الخ



بهذا تتم المذاهب الثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة في معناها اللغوي استعمل لفظها البدلول الشرعي ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعي الخ) يعني أن الشرعي بقسميه أعني الفرعي والأصلي المعبر عنه بالديني هو ما لم يعرف أن هذا الاسم اسمه إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الديني وغيره فالمراد به دار تفرقة المعتزلة بينها (٣٩٧) بما سر كما مر عن السعد (قوله)

فلو اسقط اسمه لكان

أخصر فيه أنه حيث ندر بما

توهم أن نائب الفاعل

عائد للمعنى الذي هو المضاف

(قوله نعم قد ينفر دالخ)

الأولى تركه لأن المدعي أن

الأول بجامع هذه الثلاثة

أى يتحقق معها وإن جددت

(قوله المناسبة هي أن الخ)

بيان للناسبة المصححة

للثقل وهو اتصاف الكلمة

بالتعدي أو كونها موضع

الانتقال وقد أشار إلى الثاني

بقوله وأن المستعمل الخ

بقوله إلى المعنى المذكور

أى الكلمة الجارزة مكانها

الأصلي أو المجوز بها مكانها

الأصلي فهو كقول الحقيقة

إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة

في مكانها الأصلي فحصل

التناسب بين لفظي الحقيقة

والمجاز ولا حاجة إلى جعل

المصدر بمعنى الفاعل أو

المفعول لتحقق العلاقة

الصحيحة للثقل بدونه قد بر

(قوله وسبب له) إذ لولا

استعمال ذلك اللفظ لم ينقل

(قوله أو عقليا) صوابه

عرفيا كما في نسخ (قوله)

بمعنى اللفظ بخلافه بمعنى

الكلمة فهو الفرد (قوله)

(إلا الإيمان) فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أى تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الاعتداده باللفظ بالشهادتين من القادر كسبائى (وتوقف الآمدى) في وقوعها (والمختار وفاقا لآبى إسحق الشيرازى والامامين) أى إمام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب ووقع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالإيمان فانه في الشرع مستعمل في معناها اللغوي (ومعنى الشرعي)

في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا ولا للرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى أنه استعمل لفظها البدلول الشرعي للاقعة على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والمختار عند المصنف ما سبذكر اه زكريا (قوله الإيمان) أى فقط لا غير فغار المختار الآتى (قوله أى تصديق القلب الخ) بحث فيه الناصر بان الإيمان شرعاً معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة بجسده به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اه وعصل ما أجاب به سم أن استعمال العام في الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشئ إذ للخصم أن يقول أن استعماله في الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق أن مبنى البحث على أن التصديق الشرعي مغاير للتصديق اللغوي بالعموم والخصوص وهو قول للتكلمين والمحققين منهم على أن التصديق اللغوي هو الشرعي بل المعطى كما في شرح المقاصد وحواشى شرح العقائد وعلى هذا الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصاً في الإيمان لا يقتضى نقله عن كونه تصديقاً بالقلب هو باق على استعمال في المعنى اللغوي (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لا يمت إلا إذا كان اعتبار اللفظ على أنه شرط لا شطر اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أى إمام الحرمين) قال في البرهان وأما المختار عندنا فيقتضى بيانه تقديم أصل وذكره ثم قال فإذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا الدعاء القاس وأفعال المصلح أحوال يخضع فيها لربه عز وجل وبيتنى فيها القاسا نعم الشارع عرفاني تسمية تلك الأفعال دعاء تجوز أو استعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشارع فن قال أن الشرع زاد في متمضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه من قال أنها نقلت نقلاً كلياً فقد دزل فان في الالفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والامساك في الصلاة والصوم والحج اه (قوله لا الدينية) أى المتعلقة بأصول الدين الشامل للإيمان وغيره فهو أعم من قوله وقرم إلا الإيمان (قوله ومعنى الشرعي الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن الحقيقة الشرعية وهى اللفظ الذى وضعه الشارع مفهوم كلي بزيلته مع أفرادها المدرجة تحتها منزلة الجنس مع انواعه فافراد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة ونحوهما وتلك الالفاظ مسميات هى حقائق كلية أيضاً حيث علم من الكلام السابق معنى الحقيقة الشرعية علم مصادقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلى تستلزم معرفة مصادقاته فذكر المصنف هذا الكلام هنا مجرداً لا يوضح ولا يرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم إن كلامه لا يخلو عن قلة فان المتبادر بمقتضى ما مهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرع هو اللفظ وهو المناسب أيضاً لقوله وبدو قد يطلق الخ لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الالفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله لم يستعمل اسمه إلا من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضى لجعل الإضافة يائنة والاستخدام في قوله

بخلاف لقوله السابق الخ) فيه أن معنى قوله السابق انه في التركيب أن المجاز تعلق بما هو جزء وصورى للركب وهو النسبة التى هي متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وإن المصنف لم يذكره فيه أن كلامه شامل له (قوله قد قال الخ) هذا كلام مكتوب له علقه به صفة ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ( ما ) أى شئ . ( لم يستفد اسمه إلا من الشرع ) كالحلية المسماة بالصلاة ( وقد يطلق ) أى الشرعى ( على المندوب والمباح ) من الأول قولهم من التوافل ما شرع فيه الجماعة أى تدب كالعبد ومن الثانى قول الفاضل الحسين لوصلى التراويح أربعاً بتسليمه لم تصح لانه خلاف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح أيضاً يقال شرع الله تعالى الشئ أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو نهيّاً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أو بالمعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو أنه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفتت العلاقة والشارح رحمه الله حمّله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لأن المسمى المعنى ثم مثل ذلك بقوله وكالحلية المسماة فكل هذا صريح فى الحل على المعنى فلو عد لحل العبارة عليه فنقول معنى الشرعى أى بيان هذه الحقيقة السكينة التى هى مسمى أى مدلول ماصدق أى أفراد الحقيقة الشرعية أى بيان المعانى السكينة المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ماصدقات أى أفراد الحقيقة الشرعية وقد عدلت أن مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فأفراده ماصدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كالحلية بيان لمسمى تلك الماصدقات وهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه أى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية عام مجازاً شرعياً وإنما تنصر الشارع على الحقيقة لأن الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ مخصوصاً باسمه لذلك الشئ إلا من الشرع فالاستفاد من الشرع وضعه أو وصفه بكونه ليس بذلك الشئ ولا ذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى المصدق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لأن الأول إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الأليق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اهـ وهو كلام جيد موافق لما قلناه ومناقضة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الأول الأليق للمصنف للشارح لانه يصدّد حل عبارة المصنف على ما هو المتبادر منها بحسب الإضافة إلا أنه صدّه عن ذلك قضية الأخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ما هو المتبادر بحسبها وأما اعتراض الناصر بقوله أن الشرعى موضوع بارزاً لمفهوم كل شئ لم يستفد اسمه إلا من الشرع وأن الصلاة مثلاً موضوع بارزاً لهية المذكورة وأن الهية من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسها فهى أخص منه والأخص لا يحمل على أعمه هو كإفعل الشارع اهـ فلا اتجاه له أصلاً بل هو محض مغالطة لأن قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله مالم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لا حمل فيها بحسب الحقيقة كإحقاق فى موضعه ولئن سلمنا أن الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الأخص على الأعم لأن قوله ومعنى الشرعى على ما قرأناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعمى المفهوم الكلى للفظ الشرعى هو بعينه مفهوم مالم يستفد الخ فهما متحدان ماصدقان غايران بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرفة مع المعرفة وأما قول الشارع كالحلية الخ فهو تمثيل بذكر فرد من أفراد تلك الحقيقة فهو نظيره ما يقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزبد من قام زيد وليس هو من الحل فى شئ كما زعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطول بل لم لا يخلو عن شغب يجرى الألفهام ( قوله الذى هو مسمى ) صفة للمعنى وما صدق الحقيقة الشرعية هو ماصدق أى حلت عليه من أفرادها كلفظ صلاة وزكاة فإنه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلاً أى لم تستفد إلا من الشرع ( قوله كالحلية ) مثال للمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى ( قوله وقد يطلق الخ ) استطراد لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول السكوت رأتى هذا مما لا تعلق له بالخلاف ( قوله لانه خلاف المشروع ) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بمأذون فيه ويمثل له أيضاً بقوله لم يبيع المجهول غير مشروع وشرع السلم

وما صنعه المحقق صحيح أيضاً السكن قوله ويخرج العلم المقول أيضاً فاسد ( قوله فيما بينه وبين معناه الأول ) معناه الأول أما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديرا أى ماحق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره ( قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف ) هو كذلك والحق أن قيد الحلية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الإطلاق كما قاله السعد فى حاشية العضد وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لأن وضعه ابتداء بالنسبة إلى الجواز

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة لما سر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ما صرح به الأمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في (٣٩٩) امتناع انصاف الاعلام بهما كزيد

وعمر و والشارح لم ينص على دخوله في الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول ما نقله اللسان من معنى آخر وهذا موجود في غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول في اللسان الى التصديق فاعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شاركه فيها الامام الرازي (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم ما فيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لا بد منها في كل منقول ولا بد من عددها في كل مرتجل كإناص عليه السعد في التوزيع ثم قال فان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما نعرس الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجمعوا الاول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول

ولا يخفى بجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (للعلاقة) بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً خرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كاليانيين مع قرينة مأمنة عن اوداة ما وضع له أولاً للحاجة (قوله ولا يخفى بجامعة الاول) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد منه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمنسوب والمباح (إذ يصح ان يطلق على الشيء) انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها في صلاة الخاض مثلاً والصلاة في المغضوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد فان وصف الصحة ليس مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر مسمى أصله يجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصل أو الجوز بها على ما هو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سياتى بقول وقد يكون في الاسناد فاشار الشارح أن المعروف هنا المجاز عند الاطلاق لا ما يشمل المجاز في الاسناد لان التعريف لا يشمله ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة في الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد بها هناك لعدم اتوهم أيضاً الحقيقة وان انقسمت الى مفرد أو مركبة حقيقةً وما واحدة بخلاف المجاز في الافراد فان حقيقته تبين حقيقة المجاز في الاسناد (قوله في الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر المسمى أى التجوز في الافراد اه أفور يحصل هذه المناقشة عدم صحاحل في قوله هو المجاز في الافراد لان فيه حل المتباينين لان الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحدث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفي الافراد حال وفي للقرينة الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو انه في السموات وفي الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولتناسلنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج ما لم يستعمل من الالفاظ المهمة وما وضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية في الزمن مع ان المراد الثانوية في التبعيد وحيث قد فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله للعلاقة قيد لبيان الواقع وأورد الناصر ان في كلام المصنف تلفيقاً وذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا فقيل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لا ضرر في ذلك وفيه أنه يلزم القول بما يقل به أحداً لا حسن في الجواب ان القائل بالوضع الثانوى لا يبنى العلامة لانها لا بد منها اتفاقاً وإنما الخلاف هل هي كافية عن الوضع الثانوى ولا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال التفاز انى صرح الأمدى في الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع انصاف أساء الاعلام بها كزيد وعمر و (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه المنقول اليه في فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجرد غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهي غير ملاحظة فضل على اننا لنسلم عدم وجودها في جعفر فانه في الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كاليانيين) الاحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كاليانيين لان الكلام في الاصول

وجودها لكن للصحة الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى فتأمل لتزداد يقيناً بطلان ما قاله الناصر (قوله) وليس مراداً) أجب سم عنه بما فيه شئ. والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الآخر

مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً (فعلم من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للبنى الأول (وهو) أى وجوب ذلك (اتفاق) أى متفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الأول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أى عدم الوجوب (الختار) إذ لا مانع من أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولاً وقبل يجب سبق الاستعمال فيه ولا العرى الوضع الأول عن الفائدة وأوجب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانياً وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقاً والأصح) تفصيل المصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ما شى على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز كما أنه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بأن المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أى من حيث أنه حقيقة ومن حيث أنه مجاز وصحته في الكتابة ليست كذلك بل من حيث أنه كتابة والحق أنه لا معنى لا يراد هذا السؤال أصلاً أما أولاً فلأن الكتابة فيها خلاف صريح كلام المفتاح وغيره أنها من قبيل الحقيقة قاله في التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بأن المعنى الحقيقي في الكتابة إنما أريد للانتقال منه إلى المعنى المجازي بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصداً وبذلك قال شارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً على وجه يقتضي تعليق الحكم بكل منهما بأن بقصد ما عاقد قال في التلويح أنه يتمتع وأما ثانياً فلا كلام للشارح في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا بينهما وبين الكتابة فأيراد صورة الكتابة من قبيل قول الشاعر

سارت مشقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثاني) متعلق بتقييد أى تقييده هذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الإسلام عطف على الوضع الواقع في حين قوله فلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مراداً بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب أما لو كان على الوضع فلا دخاله حيث أعلم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم بخلافه هذا السبق لذلك السبق في الوجوب أى إن هذا واجب وإن سبق ذلك ليس واجباً كما تقول عدلت استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح في عدم علم وجوب سبق المخطوف اه سم (قوله كالعكس) أى كالاتسارم الحقيقة والمجاز بخلاف فقد وجدنا حقيقاً لم يتجوز عنه البتة وللا اتفاق عليه جعله أصلاً منسباً به اه كال (قوله وقيل يجب) أى فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله ولا العرى) أى وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لأنه المدعى فيرد عليه أنه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال: والوضع الأول عن الفائدة فإن عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجزاء قالوا حسن أن يقال: إلا أى وإن لم يسبق الاستعمال لعرى وإن كان هذا بعيداً وعرى بكسر الراء بمعنى خلا وما عاقد بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأوجب بحصولها الخ) إذ لا للوضع الأول ما وجد الوضع الثاني كما صرح به المصنف بقوله فلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقاً) أى لا يجب سبق الاستعمال مطلقاً سواء كان في المصدر أو في غيره (قوله تفصيل المصنف الخ) أنه به تبعاً لشيخه البرماوى على أنه من غدياته وإن أوم كلامه أنه خلاف منقول وقول العراقي أنه اختاره تبعاً للأمدى سهو فان الأمدى لم يذكره فضلاً عن أنه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقاً وهو الذي اختاره المصنف متقيداً له بما صححه فالعراقي نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كمر فوق في السهو ثم ما صححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازاً وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه ذكر يا وقال السكرواني إن ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما لو لا فلان وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناها كذلك

(قول للشارح ولا العرى الخ) إن كان المراد أنه عرى قبل الاستعمال المجازي فلا يضرب ذلك المداز على وجود الفائدة للوضع الحقيقي وإن كان المراد أنه عرى بعده أيضاً فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده في معناه الحقيقي إذ الكلام في عدم سبق الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي لا في عدمه رأساً وقد يجب بانه لما كان فائدة الوضع إنما هو إفادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازي كان وضعه حيثئذ خالياً عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجب الخ) هذا الجواب أما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله في معناه الحقيقي ولو بعد الاستعمال المجازي أو تسليم أنه لا بد في حصول الفائدة من أن يستعمل في معناه الحقيقي قبل الاستعمال المجازي فليت مل (قوله وفيه شيء) لعله أن فتح الراء نقل عن الباء المخدوفة فتدبر (قول الشارح بحصولها باستعماله الخ) أى يجوز استعماله الخ أو بتحقيقه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق إيراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي أن المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل المجاز أم لا فأقول مثلا إنما يستعمل الرحمن إذا استعملت العرب الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لأن أن تصرف فيما يشق منها (٤٠٩) من فعلا وفاعل ومفعول وغير ذلك

وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط أن تكون العرب استعملت الرحمن الذي هو فعلا من الحقيقة اه وهذا منه مجرد تمثيل ولا فهو اختار أن الرحمن المنكر استعمل حقيقة في قول بني حنيفة لازلت رحانا والمعرف بالإضافة استعمل في قولهم أيضا الرحمن الجامعة والمورد على من مرأنا هو المعروف باللام ووجه الاستزمام الذي ذكره أن الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف في شرح المختصر ما معناه أن يقال لمن استدل بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز أنه لا بد من الوضع للبنى الحقيقي ولم يوضع له ولا لمخلص الأئمة اختارنا مذهباه أي لأننا شرطنا الاستعمال في المشتق منه لتحقيق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعا لاجابة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وجذا من الأفعال التي لم تستعمل لزمان معين مع الإطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من

اختاره مذهبا كما قال في شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن فألزم في أن اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه لموضوع له ليصير حقيقة فان نظر إلى الاستقرار والتتابع لكلام البلاء فلا يتم له اذهو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ الرحمن وأن مصدره مستعمل في معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولو كان لا يجدي نفعاً وأما ثانياً فلأن علماء البيان والاصول مجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت إليه مخالفة العقل والنقل اه واجاب سم بما يحصل انه يكتفي في مثل ما هنا بالاستقراء الباقي وان لما كان المجاز من الجواز والانتقال لم يبدل التحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقي اه وأقول هذا حكم لفظي طريقه النقل عن استعمال الباء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكتفي السكوراني في الرد على المصنف قوله أنه يخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له في ذلك أنه لو وسع دائرة البحث بمآزاه فالجواب في مثله اثبات سند للمصنف بعزم هذا الخلاف لغير المصنف أيضاً وسرد ما اردوع فيه ذلك كالرحمن فالمدول عن هذا الطريق إلى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مراد ابل المراد انه إذا استعمل مشتق مجازا يجب أن يكون مصدره مستعملا في حقيقته فلذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أي يجب لمصدر المشتق الذي تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا في معناه الحقيقي وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالاعتق لا بالإضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشق منه شيء اه مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الإرادة للمصنف ولا يشمل الذي لم تجوز فيه بل في مشتقة الذي هو مراد (قوله فلا يتحقق في المشتق مجاز) قال الناصر ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لا تستعملها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادر هال حقيقة ولا مجازا اه ومحصل ما اجاب به سم انه يحتمل أن يكون تفصيل المصنف مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويشكك الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا حقيقيا فانسب أن يتفرع تجوز عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له أو يقال أن كون هذه المذكورات موضوعا في الأصل للزمان حتى لازم الآن انها مجازات لا تستعملها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الأصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقص لا يكتفي فيها بمجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره في معناه الحقيقي فقول هو من الرحمة الخ بيان لوجوب كون مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة وبهذا يتم التمثيل وأما قوله لم يستعمل لإله تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يوقف التمثيل على نفي استعمال لغيراته وقول سم أن التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب في حقه تعالى وهو غير مسلم وما أجاب به من أنه لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه اه

(٥١ - عطار - أول) الأزمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادرهما الا ان يخص مذهبهم بمان جهة المسادة (قوله لاستعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيها ذكر مع النظر للبنى الاول أما لو كانت مستعملة فيه مع قطع النظر عنه فهي من المنقول كما يعلم ذلك من التلويع (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق مامر وما فرق به ليس بذلك

(قول الشارح لم يستعمل إلا الله (٤٠٢) تعالى الخ) ذكر ذلك لبيان ما شارك المصنف فيه غيره من عدم وجوب سبق الحقيقة

لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحققتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بني حنيفة في مسيلة رحمان التيامة وقول شاعرهم فيه

سموت بالجد يا ابن الأكرمين أبا هـ وأنت غيث الوري لازلت رحمانا

أى ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أى أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجامهم في كفرهم بزعيمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظه الله في غير الباري من آلهتهم وقيل إنه شاذ لا اعتداده وقيل أنه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو أى النجاشي) (واقع) في الكلام (خلافًا للاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (و) أبو علي (الفارسي) في فهمها وقوعه

لا اتجاه له أما السؤال فلا ورود له فإن الكلام مفروض في استعمال الالفاظ بحسب القانون العربي وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعماله في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالة في حقه تعالى كالرحمة ايضاً وجوب استعماله بجاز الاحقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما لما ان بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو يتمتع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها الإرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لمخصوص المادة كاهنا وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولى النظائر وقد تفتقر رحمة الله لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم راد أعلى شيخ الاسلام وغيره في قولهم انهم خرجوا بمبا لغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غير ما به حيث كان رحن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز اطلاقاً على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بني حنيفة موافق القياس لغة العرب ونظراً بما قياس اللغة جواز الطوق به ومثله ما يجاب بحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة ونحوه كونه الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لدليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل أنه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه وبعض الحواشي المتأخرة دعاهم كلام توجه الاستماع وتأباه الطبايع (قوله) وأما قول بني حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا الله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعت تطاب الابقاع في الفتى أى الامر الشاق فاما أن يراد ابقاع بعضهم بعضاً وابقاع كل منهم نفسه (قوله) أن هذا الاستعمال غير صحيح قال سم ظاهره أنه لا يصح لا حقيقة ولا بجاز وكذا قوله الآتى كمال استعمال كافر الخ وقديس بشكل ذلك اه وقد علمت وجه اشكاله (قوله) كمال استعمال كافر الخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعترض بما حاصله أن التعت سبب في الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته أنه ذكر سبب الاطلاق وهو التعتيب وحاصل الجواب انه ليس اطلاقاً صحيحاً وإنما حاكمهم عليه اللجاج في كفرهم فانهم كفروا بادعائهم لمسيلة النبي ووقوعه في الكفر باطلاهم عليه ما يختص بالاله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربي عن لغته ولا أدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فيسند باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعاً لانه لان قياس اللغة يقتضى ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله) وقيل أنه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره

لفظ النجاشي وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله) حيث استعملوا المختص بالله) لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايته لان فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة البالغة غاية الكمال ولا بد أن يكون منعماً حقيقياً إذ لو احتاج في انعامه الى غيره لم تكن رحمته بالغة غايته وحيث فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا في تفسير القاضي وعبد الحكيم ولا يلزم في الغلبة التقديرية جواز تعدد الافراد خارجاً به يدفع الاشكال لا مجرد كونها تقديرية تأمل (قوله) ولا بجازاً هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح) وقيل انه معتد به قال به المصنف في شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضي وعبد الحكيم (قول الشارح) خلافاً للاستاذ علل بان المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة

لاختلافه قاله المصنف في شرح المختصر وقوله كيف علل الخ فيه اعتراض من وجهين أحدهما أنه لا فرق بين الحقيقة مع القرينة والمجاز في الاختلاف ثانيهما أنه مع القرينة لا اختلاف تدر

(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثاني (قوله) وكلام سم هنا لا يمول عليه) حاصل كلامه في الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح أن الكذب حقيقة متمتع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضر وتركه الشارح لظهوره اه والذي يظهر من كلام الشارح أنه لا كذب اصلا ولا بحسب الظاهر لان السامع ان اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يتم بها بل لم يفهمها فذلك لخلل في السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه في الجواب عن الثاني أن المحقق لارادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو العلاقة واما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لاعتبار العلاقة فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لاجل القرينة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم ان العلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل كما في بحر الزركشي (قوله) قلت أو

(مطلقا) قالوا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرى فحقيقة (و) خلافا (للاظاهرة) في نفهم وقوله في الكتاب والسنة) قالوا لانه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في الابد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة

الشارح لانه أضعف الاوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخفك أن كلام المصنف لا يخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أى لا يقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إن كنتموا في الحقيقة بمجرد الاستعانة بجمع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل في أصل الوضع فهذا مراغمة في الحقائق فان العرب ما وضعت اسم الحمار للبيد وما أنهم يتكرو أن العرب لم تستعمل لفظ أسد في الشجاع مثلا فبيد جدا لأن أشعار العرب طافحة بالمجاز قالوا لو وقع المجاز لزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوله مع أنه واقع قطعا وبالجملة فأدلة الثاني لا تخلو عن ضعف (قوله لانه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح فيه وإذا صح فيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والتي وارد على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجري في المركب الخبري فان أريد بالمجاز هنا المجاز اللغوي كما يقتضيه اقتصار الشارح في التمثيل له اشكل وصفه بالكذب لانه مفرد وإن أريد مطلق المجاز الشامل للغوى والعقلي وهو الذي يقتضيه قول العصفري في شرح المختصر لنا على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبيد وشاب لملة الليل وقامت الحرب على سائر ما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للبعوض العقلي واللبجاز اللغوي بتأويل أن نسبة الكذب اليه بعد اعتبار نسبة شيء اليه أو فسفته إلى شيء. وعلى هذا يكون الدليل تاما للتقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قاذح في تمامية التقريب كابين في علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلي هنا وإن كان يراد به مؤاخذه في تخصيص مدعاه لانه لا ينبغي أن يفتقره على أحد الفردين لخصاؤه ويعلم منه حال الفرد الثاني « فان قلت إنما تعرض علماء المعاني للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام في الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التي ذكروها تجري في المجاز المرسل أيضا قلت أجاب منجم باشا عن اعترضه بأن الاستعارة أشد احتياجا إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجهين أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبه به مع مغايرتهما في نفس الأمر وهذا عين الكذب ولم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازي والحقيقي في الاستعارة أزيد من البعد بينهما في المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذا المشابهة أضعف علاقتي المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضي زيادة المشابهة بالكذب اه ثم انعمد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقعا في كلام الثاني فالامر ظاهر وإن لم يكن واقعا فعند الشارح في زيادته أنه قصر بمجرد عدمه وإن أطلقوا إلا لا يسوغ لهم دعوى كونه كذبا في الحقيقة فريد حيث قاله الناصر إذ تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملائم للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملافة أن مرجع الدليل لقياس افترا في نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع في كلام الله ورسوله و مرجع الجواب بمنع الصغرى فنفي كونه كذبا في الواقع الذي هو مفاده

المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (ولما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالخفقي  
اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً (أو بشاعتها) كالخرابة يعدل عنها إلى العاطف وحقيقته الممكن  
المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو أنه كذب بحسب الظاهر وهذا سقط قول سم إن إيهام الكذب بحسب  
الظاهر لا التفات إليه لاقتضائه بقاء الدليل للمناع المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل  
مجرداً عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته مما قدمناه فالأحسن أن يقال إن المخاطب الذى يلقى إليه  
المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة إذا خوطب بالمجاز  
محتفاً بقرينة حالية أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقي أصلاً فلا كذب فى  
المجاز أصلاً لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر . ويذكر فى كتب الأدب نوادر كثيرة تقضى بأن  
العرب الخالص وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل إليها أحد من الأمم  
سواهم . من ذلك ما حكى أن مهلهلاً كان فى سفر مع عشرين له ففهم منهما أنهما يريدان اغتياله فأوصاهما  
إذا وردا الحى أن ينشدا هذا الشعر

من يخبر البنتين أن مهلهلاً . بالله ربكاً ورب أبيكاً

فاتفق أن قتلاه ووصل إلى فستلا عنه فقالا مات فقيل وهل أوصى بشىء قال نعم أوصى بأن نشد هذا  
الشعر فقيل إن لهذا الشعر بريقاً وانك قتلناه فأقر بذلك وأثنى البنات هذا الشعر بحسب سليقة تهما على  
هذا الوجه من يخبر البنتين أن مهلهلاً . أضحي قتيلاً بالقلاة مجندلاً

بالله ربكاً ورب أبيكاً . لا تترك العبدن حتى يقتلا

فقتل العبدان فانظر كيف اهتديا بصفاة أذهانهما بالكلام مطوى لم يزل به شىء مما ظنك للكلام المحتف  
بالقرائن فظهر لك هذا صدق ما ادعينا ولو لكن يرد على الشارح ما أورده الناصر أن الكذب لازم لارادة  
المعنى الحقيقي فارتفعاه أنما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود  
القرينة على المعنى المجازى لا لاجل اعتبار العلاقة كإقال الشارح . وهو وجه إذ قد صرح به البيانيون  
قال فى الرسالة الفارسية أن المستعبر يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على أن الظاهر  
ليس بمرادله بخلاف الكاذب فإنه يدعى الظاهر ويرده ويصرف همه على إثباته مع كونه غير ثابت فى  
نفس الامر وما أجاب به سم بأن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع أنما هو اعتبار  
العلاقة وأما القرينة فأنما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به أنما يناسب العرض لنفى الكذب  
فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتلخص أن الخصم إنما يدعى الكذب ظاهراً أو جواب  
الشارح لا بلاقى دليله وأن التافى للكذب ظاهراً هو نصب القرينة إذ لو لاها لتبادر ذهن المعنى الحقيقي  
فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه ما يطلع عليه بالمخاطبة  
ونحو ما فأن عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهوراً تاماً كإلا يخفى على المعرب . وأراد بنحو المخاطبة  
تركيب الشكل والسجدة فقد ذكرنا فى كتب الفراسة علامات فى الأشخاص ظاهرة تدل على أخلاق  
باطنة من أحاط بتلك العلامات خبراً استدلل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت ببذرة من ذلك فى شرح  
العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الأذهان فى علم الطب (قوله الأصل)  
بالجر نعت الحقيقة أو عطف بيان لأن للمجاز أبقى عليها باعتبار سبق وضعها ولأن الحقيقة هى الراجح عند  
الاطلاق كما حمل عليه الشارح قول المصنف وهو النقل خلاف الأصل (قوله مثلاً) أى كالتأنيب  
والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة  
الأصل) الأصل بمعنى  
الراجح لأن المجاز يحتاج  
لوضع الأول وللعلاقة  
والنقل إلى المعنى الثانى  
والحقيقة تحتاج إلى الوضع  
الأول فقط (قول  
المصنف أو جهلها للمتكلم)  
كان يعلم أن الرطب من  
النبات له لفظ حقيقى يدل  
عليه ولا يعلم أنه لفظ خلاف  
فيعبر عنه بلفظ حشيش مع  
علمه بأن مدلوله البابس  
مجازاً باعتبار ما يؤول إليه  
(قوله لا يخفى نعت نفسه)  
لأنه نعت فيه مع إحدائه



(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال في إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر لامن البلاغ من بلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاستناد المجازي اهـ عبد الحكيـم على الطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازي بأن شبه ما يفيد المجازي من تأكيد المساواة في زيادة أسد مثلالانه كدعوى الشيء ببنية بالخصوصيات التي هي مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علت ما فيه زيادة على ما ذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحل الخ) أى لإلاداع كما سيأتي (قوله فالمانع الخ) تأمله (قوله بل قد يقتضى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح في قوله أنه غالب الخ) قال الزركشي في البحر بالغ ابن جني فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعاني عن أبي زيد الدبوسي وعبارة ابن جني وأكثر اللغة لمن تأمل (٤٠٥) مجاز لاحقيقة وذلك عامة

الأفعال نحو قام زيد وقد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضي والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للتأنيـد والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جني من هذا أن الله غير خالق لأفعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لأفعالنا ولو كان حقيقة لا مجاز كان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كاخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكأقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جني) يسكنون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم في قوله أنه غالب في كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفة الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهي ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقي فيلزم من العلم بالمجاز العلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البانية لا تكون في المفرد بل المراد البلاغة في الوصف لأن المجاز انتقالا من المألوف إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببنية كما أنشأ لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التثنية بل على مختار التفاضل أن أنه استعارة والجنح على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغته كان أولى اهـ قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراد إذ قد يفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة إليها فانه مطرد سواء تشارك في الأصل أولا اهـ أقول ولو عبر المصنف بالأبلغ لوجه أيضا فانه نقل دده أفندي على حاشيته على شرح تشریف العزى للتفاضل في إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة الاستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية رمنة حديث اللهم أبذلني خيرا منهم أى في اعتقادهم وأبدلهم في شرا أى في اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يمثـلـون مستقر وأحسن مقيلا ومن هذا القليل قولهم زيد أعلم من الحمار وعمرو أفصح من الأشجار أى لو كان للحمار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب في كل لغة) إشارة إلى أن ألف اللغات

مجاز أيضا لانها ليست الحالة التي علم عليها قيام عمرو ولست ثابتة تعالى علوانه إلى عالم نفسه لا مع ذلك فعمل أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو وهي حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمر المجاز الآن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج هذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها اهـ وعبارته صريحة في أن المراد أن أكثر الألفاظ المستعملة مستعملة في معنى مجازي دون القليل فانه مستعمل في معنى حقيقي لكر قول الشارح أمانا لفظ لا ويشتمل الخ بعيد أن مراده أن كل لفظ يشتمل في غالب استعماله على معنى مجازي أى كما يشتمل في ذلك الغالب على معنى حقيقي وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتغال مثلا ضربت زيدا معناه الحقيقي ضربت كلهو المجازي ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكرأ وهكذا وحيد في شأن الأول أنه يخالف للنقول عن ابن جني الثاني أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقي ومعنى مجازي واحد كالبعض في الامثلة مع أن المراد أن المعنى المجازي غالب على المعنى الحقيقي أى أكثر أفرادا منه إلا أن يكون المراد بالقلبة أن هذا المعنى هو المراد في الاستعمال الغالب فعنى القلبة على الحقيقة الغلب عليها في إرادته والاستعمال فيه

فيندفع الثاني والاولى أن يقال أن قول شارح يشتمل في الغالب تفسير لقول ابن جني غالب في كل لغة لازائد عليه فمعنى علته على الحقيقة هو اشتغال كل لفظ عليه في الغالب مع المساواة المذكورة وأنفسر بذلك لأنه الموافق للواقع إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليست امل (قوله) وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لأن تكون الكثرة في بعض بالنسبة لبعض آخر ولأن تكون في استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثر الاستعمال في معنى مجازي واحد لا يفيد غلبة المعنى المجازي على المعنى الحقيقي نعم تنقيذ غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أي المعنى المجازي غالب (٦، ٤) على المعنى الحقيقي أي أكثر أفراداً منه (قوله) وحيداً ينظر الخ) قد علت وجه

على الحقيقة أي مامن لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز تقول مثلاً رأيت زيدا وضربته والمرئي والمضروب بعضه وإن كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغرافية وإن على معنى في ويمكن بقاؤه على حاله ويوجه بأنه كما كثرت في اللغات صار غالباً عليها (قوله) على الحقيقة) أي على الكلمات الموضوعات لمعان وضعا ولياً أي إن أكثرها استعمال في معان مجازية (قوله) أي مامن لفظ الخ) قال الصفي الهندي الغالب في الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء أما بالنسبة للكلام الفصحا والمبالغة في نظهم ونثرهم فظاهر لأن أكثره تشبيهات واستعارات وكنيات واستنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والزمن ولا شك أن كل ذلك يجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فإن الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكيت العبيد معاً ما سافر كلها ولأرى كلمهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع أنك ماضرب لا جراً منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل استناد الأفعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاستنادها إلى غيره مجاز علفي اه وفي شيخ الإسلام أن قوله مامن لفظ الخ لا يوفي بمدعى ابن جني من أن المجاز غالب على الحقيقة لصداقة مساواتها وهو غير وارد بعد قوله في الغالب لأن المعنى انه مامن لفظ إلا وهو في أكثر استعماله مستعمل في معنى مجازي لأنه حكم بأن كل لفظ مشتتل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا إذا كان في أكثر استعماله مستمعلاً في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أي يجوزاً ومعنى مجازي (قوله) والمرئي والمضروب الخ) فهو مجاز لغوي من إطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذي لا يدخل في الاستعارة وقيل هو مجاز علفي والحق انه حقيقة لغوية لأن اللغة لا تنبئ على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزائه المفعول لأن المعتبر وضعاً في الفعل هو نسبة إيقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقاً سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل في معناه الحقيقي فلا يجوز أصلاً (قوله) وإن كان يتألم بالضرب كله) أي فانه لا يمنع اشتغال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لأن الكلام في نسبة التألم الذي هو أساس الجسم بالآلة لا في نسبة التألم الذي هو أثر الأساس (قوله) ولا معتمداً) أي ممولاً عليه في ترتيب الأحكام وهذا لا ينافي أن استعماله الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال إن الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمداً عليه قال في التلويح لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرغ لها بمعنى أن الحقيقة هي الأصل والراجح المقدم في الاعتبار وأما الخلاف

كلام شيخ الإسلام رحمه الله والجواب عنه (قول شارح والمرئي والمضروب بعضه) أي فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باسناد ما للاول والثاني وليس هذا من دخول المجاز في الاعلام الذي هو متنع على الاصح لأن ذلك في استعمالها اعلاماً لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وإنما امتنع ذلك لأن الاعلام لم تنقل لعلاقة لأن المجاز يدخل ليفيد معنى في المقول اليه غير الذي أفاده في المقول منه كالجرح حقيقة في الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأدق حقيقة كثره المما في مجاز كثره العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانهما موضوع للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة

لو استعملنا اسم زيد في غيره مما لا يسمى زيدا لم يفدنا

ذلك غير ذلك المعنى الذي أفاد في حقيقته وهو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا في البحر للزركشي لكن نفى ما نقل عن وصف كسي ابنه مباركا لما ظنه فيه من البركة فانه لم يدخل في كلامه سيأتي في الشارح أخرجه بمعنى آخر هو أولى من هذا الشموله ما نقل عن غير علم (قول شارح ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) لانه وإن لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقي بل يكفي مجرد تصويره في الانتقال إلى المعنى المجازي على ما في التلويح وغيره لانه لما كذبه الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعار بالحريه غير قريب فألغى بخلاف ما إذا كذبه الشرع لاحتماله في الجملة فجعل مجازاً عنها

(قول الشارح فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي) قد يقال أنه مع القرينة المانعة التي هي شرط المجاز لا يتأتى الاحتمال وأقول قد يدفع بما في عبد الحكيم على تفسير القاضى من أن المجاز إنما يحتاج للقرينة (٤٧) المانعة عند تعين المعنى المجازي أما إذا لم

يتعين بأن أراد المتكلم أن يحمله السامع على ما يشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي فلا يحتاج لها فالأولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشى

في البحر محل الخلاف فيما إذا صدر ذلك من لا عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الأول) ليس بقيد بل المدار على ماسياق قال في التلويح اللفظ أن تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل بينهما نقل فإن لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وإن كان لمناسبة فإن هجر الأول فهو المنقول وإن لم يهجر ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجاز أه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله في المعنى الثاني بعد ملاحظة المعنى الأول فالمرتجل سواء كان واضعه واحداً أو متعدداً ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الأول فيه فهو حقيقة من كل وجه في كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما إن اعتبر استعماله في كل واحد من

خلافاً لأبي حنيفة) في قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبد الله الذي لا يولد مثله لهذا ابني أنه يعتق عليه وإن لم ينو العتق الذي هو لازم للنبوة صونا للكلام عن الإلغاء وألغياه كصاحبيه إذ لا ضرورة إلى تصحيحهما ذكرهما إذا كان مثل العبد يولد مثل السيد فإنه يعتق عليه اتفاقاً إن لم يكن معروف النسب من غيره وإن كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذه باللازم وإن لم يثبت الملزوم (وهو) أى المجاز (والنقل خلاف الأصل) فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه واليه فالأصل أى الراجح حمله على الحقيقي

من جهة الخلفية فتدبرهما (١) الحكم حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول الفاضل هذا أبني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقاً إن كان أصغر منه سناً وإن كان أكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو الاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن لا يخلق من نطفة الأصغرا ونقل السكال عن شيخه في تحويره أن الشافعي لم يذكر هذا الأصل له لكن نقل سم عن شيخه الشباب أنه كتب بخطه على هامش السكال أنه ذكر هذا الأصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الأصول فقال مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما أنه خلف عنه في النكاح أه وحينئذ فلا حاجة لما اعتذر به السكال بقوله وكان المصنف فهم من موافقتهم في الفرع موافقتهم في الأصل قال سم وظاهره غير معتمد عليه ولو مع النية قال وعبرة القراني مصرحة بذلك حيث قال إن أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلاً المجاز عندنا لا غ غير معتمد وعند أبي حنيفة معمول به مثاله إذا قال لعبد الله هو أسمن من هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لأن اللفظ إنما يصلح مجاز إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال أبو حنيفة يعتق أه قال سم ألا ترى إلى قوله وأراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فإنه صريح في عدم الاعتداده به مع النية أه والذي رأيته بخط بعض أفاضل المالكية الذين أدركناه عصرهم أن المعنى به عديم العمل بالقرائن خلافاً لما في القرائم إجماداً بالاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما إذا كان العبد معروف النسب من غيره فإن فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً (قوله الذي لا يولد مثله) السكال العبد وصغر عن السيد (قوله الذي هو لازم للنبوة) فتكون علاقة المجاز المزمومة وأنه من إطلاق السبب على المسبب لأن النبوة من أسباب العتق أه لا يقال هذا ابني من قبيل زيد أسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين أى هذا كابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا أورده صاحب التلويح أه وأجاب بأنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لأن ابني معناه مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقاً من الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) أى أصلاً لأنه ليس من كلام الشارع مثلاً وأما هو من كلام أحاد الناس وحينئذ فالمراد عدم الاعتماد تماماً وفي الناصر أن قوله إذ لا ضرورة إلحاحاً عن مثل وجاء برك واستل القرينة فإن المجاز بالنقصان اعتمد فيه ضرورة الصحة العقلية في كلام الصادق إلى اعتداده وإن آل الأمر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا أن محل الخلاف هو الاعتداد على سبيل السكينة لا في الجملة (قوله وإن لم يثبت الملزوم)

(١) قوله أى لجهة الحكم وقوله وعنده أى إلى صيغة التكلم أى هى أى لجهة التكلم أه كاتبه

معنييه باعتبار وضعه له في نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر حقيقة لأنه مستعمل فيما وضع له وإن اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل في غير ما وضع له من وجه أه عبد الحكيم على المطول

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استحبابا للوضع له أولا مثلهما رأيت اليوم أسداً وصليت أي حيواناً مفترساً ودعوت بغير أي سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أو لى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظه حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة مجازاً أو حقيقة ومنقولة لخله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحل على الأغلب أولى والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبده لا يمتنع العمل به والمشارك تعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنيه مثلاً إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورة وصورة الاستحالة بأن المزموم هنا يمكن النبوت وهناك مستحله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة إلخ) أى من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتنعارض المعاني (قوله وصليت) أى إذا صدر من غير اللغوى والشرعى وإلا حل على المعنى اللغوى أو الشرعى فلا يقال إن أراد الحل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازى للمنفول عنه والمنقول اليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب ففى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى إلخ فان معناه كما قال الشارح ان داله مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أو لا على الشرعى إلخ (قوله أى سلامة منه) إشارة إلى ان صليت جز من المثال فيكون المجموع مثلاً مشتتاً على شيئين والظاهر انه لا يتعين بل المتبادر ان كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل إلخ) تفيدان اللفظ بالنسبة إلى معنيه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشارك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيد كلام الفتازانى في شرح الشمسية قال وإن كان الثانى أى أن كان معنى الاسم كثيراً فان كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كوضع لذلك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما محلاً كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولاً فان ترك سمي منقولا وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فبحال استعماله في المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازاً اه وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فاتضح قول الشارح والمنقول لأفراد مدلوله إلخ وفي زيادة قيد تعدد الوضع في المشترك نزاع ذكره في شرحه على الوضعية وذكرنا ما يتعلق به فيما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله فإذا احتمل لفظ) هو حقيقة في معنى أى بلا تردد أن يكون في معنى آخر حقيقة أى فيكون مشتركاً بين المعنى الأول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أى وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة في الأول مجازاً في الآخر ومثله يقال في قوله أو حقيقة ومنقولة وإتمام عطف قوله ومجازاً ومنقولة بالواو دون او لان الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحل فلذا أتى فيه بأوهنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لان اللفظ في الأولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً في المعنى المراد وفي الثانية تحققت ارادة المعنى الآخر به والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولة (قوله لان المجاز أغلب) لإتمام العمل بان المشترك يقتضى التعدد في الوضع والاصل عدمه لان مخالفة الاصل لازمة في المجاز والنقل أيضاً (قوله لافراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدرى اتحاد وهو علة لقوله بعده لا يمتنع (قوله لا يمتنع) بل يعمل به اكتماف بعرف المتخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلاً) أى أو معانيه (قوله إلا إذا قيل إلخ) فان من يحمله عليها لا يمتنع عنده العمل بالمشارك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل إلخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته في الدلالة على معانيه أو معنيه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالاته في أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولا إذا بطأت دلالاته الأولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور في لفظ استعمال في معنيه ولم يعلم تساوى دلالاته عليهما ولا رجحانه في أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر كذا في البحر للزركشى ويتصور في المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازى كإمر وفي المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبر

بجمله عليهما ومالا يتمتع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنسكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة مجاز في الآخر والثاني كالزكاة حقيقة في التما أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لانه يكون حقيقة أيضاً لغوية ومنقولا شرعياً (قيل) المجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز لان قرينته متصلة والاصح انهما سياتيان<sup>(١)</sup> لاحتياج كل منهما إلى قرينة وأن الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبد الذي يولد مثله لثله المشهور بالنسب من غير هذا ابني أي عتيق تعبير عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابني في الشفقة عليه فلا يمتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أي أخذه وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلاً فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الائتم وقال غيره نقل الربا شرعاً إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلاً والائتم فيها باق

ينتض الدليل على مقتضى قوله نعم لانه يستدل بأن المنقول من قبيل المنفرد والمنفرد أغلب من المشترك فاللاحق به أولى (قوله فهو حقيقة في أحدهما) أي للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أي على الثالث وقوله المجاز أي على الاولين وهذا الاحتمال باعتبارنا ولا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر ان الاقوال في موضع الخلاف لا تدعى القطع لالظن والاحتمال قائم معه (قوله في التما) بالمد الذي يادقو بالهصر صغار النمل (قوله قبل المجاز) المراد به المجاز الاصطلاحي وهو الجوز في اللفظ فصيح مقابلته بالاضمار ولا فهو مجاز بالحذف (قوله) فان احتمل الكلام الخ لما عارضنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لان اللفظ يسم المفرد والمركب والاضمار لا يكون إلا في المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله) وعدم احتياج النقل إلى قرينة أي واحتياج الاضمار اليها (قوله) لان قرينته متصلة لان الاضمار هو المسمى سابقاً بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازمه وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله) والاصح انهما سياتيان أي واستأؤهما لا ينافي ترجيح أحدهما على الآخر لمدرئك يخصه كما في المثال الآتي وكذا يقال في قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدرئك يخصه قاله سم (قوله) لاحتياج كل منهما إلى قرينة يعني واما كثرة المجاز فقابلة<sup>(٢)</sup> بانصال قرينة الاضمار وهذا في التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله) لسلامته من نسخ المعنى وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الاول) أي الكلام المحتمل لان يكون فيه مجاز واضمار (قوله) عن اللازم وهو عتيق بالملزوم وهو ابني إذ بنوة المملوك للمالكة تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله) أو مثل ابني فيكون من باب الاضمار (قوله) وهما وجهان عندنا فان قيل الراجح من مذهب

(قول الشارح قوله لعبد)  
(الخ) بخلاف ما إذا قال  
لزوجه الاصغر منه سنا  
هذه بنتي فان المختار في  
زيادة الروضة أنه لا يقع به  
فرقة إلا إذا نوى لانه اقرار  
باتقاء حل المحل وذلك  
حق الزوجة فلا يصدق  
في انتفاء حق الغير فان نوى  
كان كناية في الطلاق كذا  
كتبه الشهاب مع زيادة  
التعليل من التلويح  
(قول الشارح نقل الربا  
شرعاً إلى العقد) أي بدليل  
مقابلته بالبيع في قول  
الله سبحانه وأحل الله  
البيع وحرم الربا

(١) قوله والاصح انهما سياتيان قال الابناني على البيانية اختار هذا القول الامام الرازي في الحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج اه

(٢) قوله واما كثرة المجاز فقابلة الخ قال الابناني على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى الحقيقي والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبغ إلا أن يقال ان صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث القول بأن الاضمار أولى من المجاز اه كاتبه عني عنه

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل لحمله على التخصيص أولى أما فى الأول فلتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه تدلّ على تعيين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فإسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل مثال الأول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى فى أى ما يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لما فتحل ذبيحته وقال غيره فى أى ما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثانى ومثال الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فاشك فى اجتماعهما ليجل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساد دون الثانى

الشافعى أنه يعتق عليه مؤاخذه باللازم وإن لم يثبت المزوم وذلك ترجيح للجواز عن الأضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح التسوية بينهما هـ أجيب بأن ترجيح المجاز هنا الخارج وهو تشوف الشارع إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرأ فيه غيره على أن المختار فى الروى أنه لا يحكم بعقده بمجرد هذا إلى أن لا بد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الراجح على العقدية لى ترجيح النقل على الأضمار مع أن الراجح عكسه رجح لا لكونه نقلاً بل لرجح خاص وهو تنظير الرابا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إعمال البيع مثل الرابا فيه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الرابا فيه على العقد مثل ذلك أيضاً يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اهـ ذكرى (قوله والتخصيص) أى إخراج بعض أفراد العام من العام (قوله فلتعين الباقي من العام الخ) فإذا ورد لفظ عام ثم أخرجنا منه بعض أفرادها بدليل بقى الباقي متعين الإرادة فيعمل به (قوله بخلاف المجازى) أى المعنى المجاز (قوله) فإنه قد لا يتعين) لإلا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فإذا قلت رأيت بحرق الحمام احتمل الرجل السكرى والعالم لا قرينة تعين أحدهما فإن القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى ذاخلة فى مفهوم المجاز ويتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرهما محسناً للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليست فيه قرينة معينة لإلا يربو المتكلم البليغ إذ ذهب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتنويفها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اهـ (قوله بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لا أشتري وتريد السوم والشراب بالوكيل (قوله فإسلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخاً لرفع الحكم عن بعض أفراد العام لا أن يقول المراد نسخ المعنى الاصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله وخص منه الناسى) أى مذبوح الناسى (قوله ما لم يذبح) أى ذبحاً شرعياً (قوله بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تجعل العلاقة اللازمة والمزومية لأنه قد يوجد الذبح بدون التسمية والانسب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى بما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وأنه لفسق قوله فى الآية الأخرى أو فسقا أهل لغتنا لله فهو مجاز من إطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا المذكور خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الأصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله هو المبادلة مطلقاً) أى صحيحاً أو فاسداً بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله يحمل)

(قول الشارح ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساد) الأصل فى كل حادث عدم فإذا علق عدم الصحة بالفساد فالأصل عدمه وإذا علقت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالأصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الأول وبقي الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارح منهما وهو لراى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتأمل (قوله) إنما أخذ من السنة وسبب نزول الآية يدل عليه أيضاً فإن سببه كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبي رحمه الله أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدة بعد عدتها فسنل هل يحملها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسهيدى لأصل له

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التي ذكروها في تعارض

لانه شك في المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصحة عدم الفساد ( قوله لان الاصل عدم فساده ) أى المقتضى لاجراجه أى الاصل بقاء ما كان ( قوله لان الاصل عدم استجماعه ) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب وورد سم بان القائل يختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم كلالا يازم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الآخر تأمل قال الناصر ولوال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فاشك في فساده باقى عدم الاخراج لانه الاصل لاجادو يتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج في قوله لان الاصل عدم الفساد ( قوله ) ويؤخذ مما تقدم أى فى المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فبعد أن تم الكلام على الستة أخذ في بقية العشرة وهى الاربعة الباقية ( قوله من أولوية التخصيص ) قال السكال في تمثيته على قانون العربية نظرا لتفاد شرط صحة الاتيان بن الجارة للفضل عليه في قوله من المجاز وكان الاتيان بقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ ( قوله المساوى ) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفي بعض النسخ والمساوى بالواو وهى أولى لاهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز الثانية نص في انه معطوف على الاولى ( قوله أولى ) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى ( قوله ) وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا ( قوله ومن ذكر المجاز ) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شئ ويؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل ( قوله ووجه الاخير ) أى ان المجاز أولى من النقل ( قوله وقد تم بهذه الاربعة ) وهى تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهى مركبة من الحسة التي ذكرها المصنف أعني المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتبايع عشرة وقد جمعها بعضهم في قوله

تجوز ثم اضمار (١) وبعدهما ه نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها ه نسخ فما بعده قسم يخلفه

ه قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان في قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان في قوله قبل ومن الاضمار على ما بين أنه مرادوا اثنان في قوله او التخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فلما بال الشارح لم يرجع عليهما

(١) قوله تجوز ثم اضمار قال الايباني في حاشيته على نيابة الصواب ان رجح التجوز على الاضمار ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل لاضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

ما يحل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطئوه لأن النكاح حقيقة فى الوطء فيجرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى <sup>(١)</sup> أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشرى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال نحل للزمن من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة فى مشروعيته لأن به يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القاتل المختصين بدفع شر القاتل الذى صار عدو ألهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الأهل كالأمة بنية المجتمعة لهذه الآية وغير هاتين قولولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة الخصوصية فقيل هى مجاز

قلت لأن الممانى التى ذكروها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين خلافتها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله ما يحل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن ولهم خمسة أخرى تحل بالفهم وهى النسخ والتأخير وتغير الأعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر للمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع انتفاؤها (قوله مثال الأول) أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعد من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فيها العقد والوطء مستفاد من خارج <sup>(٢)</sup> (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضيف عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله وقيل لا يتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الاضمار (قوله أى فى مشروعيته) أى فيكون من الاضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى حكم للقاتل وغيره من جميع المكلفين (قوله أوفى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصا بهم) أى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فإن الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التمثيل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام (قوله ومثال الثالث) أى أن الاضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأمة بنية) أى كما أنها حقيقة فى الابنية فتسكون مشتركة بين الأهل والابنية المجتمعة (قوله لهذه الآية) أى الدليل على الاشتراك هو هذه الآية وغيرها وفيه أنها لا تتدل بل تحتتمل الاضمار (قوله قولولا كانت قرية آمنت) حيث اسند الإيمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) أى أن المجاز أولى من النقل (قوله فقيل هى مجاز) يقتضى ذلك أن استعمال الصلاة فى الأركان مجاز

(١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضاً هـ بناتى بل قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم زوجات الآباء والأبناء بنفس العقد اهـ لكن مالكاً يوافق فى مشهور مذهبه بأحقيقة أن الزنى المحض يغير حرمة المصاهرة كفى فروق القرائن فيجرم عنده أيضاً على الشخص مزنية أبيه اهـ

(٢) قوله من خارج أى من السنة ومن سبب النزول فإن سببه كما قال الشربيني نقلا عن شيخه الذهبى أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فسل هل يحل هذا الوطء فنزلت



فيها عن الدعاء بخير لاشتغالها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس صورته المقوشة

مع أن الحق أنه حقيقة شرعية وإنما<sup>(١)</sup> الخلاف كما مر هل نقلت مع المناسبة للبنى اللغوي أو يوضع ثان مستقل إلا أن يقال أنه التفت لمجرد حكاية الأقال من غير نظر إلى كون أحدهما راجعاً ولا (قوله) وقد يكون الخ قد تحققت لا تقبلية لأن مجي المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبار ما هو شرط للمجاز والعمدة في ضبطها الاستقراء والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعاً وتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بخلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعاً وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر بر جوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله أو باعتبار ما يكون في المستقبل قال في الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقتين علاقة الجزئية وعلاقة الزوم إذ لا يتصور بدونها الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على أن الزوم عندهم أعم من العقلي والعمادي بل هو قد يطلق على الملاسة في الجملة أيضاً فان قلت قد ذكر القوم أن المجاز له وضع نوعي لمعناه المجازي لحيث يكون دلالة عليه مطابقة وضعية لا تضمنية ولا التزامية قلت مجازية كل مجاز حالة تسمية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثاني فليس اعتباراً له إلا لأن يقرر هذه الحالة المجازية لأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحيح الدلالة التضمنية أو الالتزامية لم يصح تعيينه للمجازية فبني المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أي بالمشابهة فيه لأنها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق أنه حقيقة شرعية فيه أن هذا لا ينافي كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الانبائي على يمانية الصبان ما حاصله والخلاف في أن الصلاة في الأركان مجاز لغوي عن الدعاء بخير لاشتغالها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى وأنها نقلت إليها شرعاً وهجر معناها اللغوي وهو قول المعتزلة كافي البحر المحيط الزركشي مبنى على الخلاف في وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها في هذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات بل هي حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً فان وجدت علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي كانت اتفاقية غير ملتفت إليها وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الامام في المحصول فعلى قول المعتزلة لا يحتاج المعنى الشرعي إلى علاقته وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ في نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوي فهي مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذي عليه جمهور أهل العلم قال المازري في شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والاصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضي أبي بكر والامام ابن القشيري ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئاً من الأناسى اللغوية بل التي صلى الله عليه وسلم كلم الخلق لسان العرب اه ونقل عن أبي حامد المروزي وأبي الحسن الأشعري فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التي هي الدعاء والقصد والنماء والنظافة لكن اعتبر الشارع في الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لا الشرطية اه كلام الانبائي قال فراد صاحب القول الاول في الصلاة أنها مجاز لغوي في العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثاني انها نقلت إليها شرعاً بدون ملاحظة معناها اللغوي وهذا تصحح نسبة الاول إلى الجمهور والثاني إلى المعتزلة فتنبه اه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد إلا أن يقال ان التفت الخ تأمل اه كاتبه عنى عنه

(أوصفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البخر في الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخر للعصير (لاحتيالا) كالخر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم في مسألة الاشتقاق (وبالضد) كالمفاضة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعاره وقال شيخ الاسلام بمحض هذا النوع باسم الاستعارة عند البانيين وبمجاز المشابهة عند الأصوليين (قوله أو صفة ظاهرة) فيه تسميح لأن العلاقة هي المشابهة في تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم إن قضية تطفها على الشكل أنها نوع آخر وليس كذلك قال البدخشي في شرح المنهاج والمشابهة أى الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالاسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهى في إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فإن الاشتراك في الشكل من قبيل الاشتراك في الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع الخ) مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التي تحول على الأقدام فإنها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار ما يكون) ما مصدرية أى باعتبار الكون وهو الابلولة في عبارة غيره وليس واقعة على معنى فإن المعنى الذى سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقي (قوله أو ظنا) أى باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشر به عصير أميان الظن وكذا قوله لا احتيالا فلا يقال أنه قد يظن عتق العبد لنحو وعدم السيد (قوله فتقدم) أى فهو مجاز لانه تقدم ان المشتق يكون لإطلاقة على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعد مجاز (قوله وبالضد) أى بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لا نه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف أعاد المصنف الباب للفصل بينه وبين المعطوف عليه بقوله قطعا أو ظنا لا احتيالا وظاهره ان كل ضدي يستعمل في ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماع نوع العلاقة وفي التلويع والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك في الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين في الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تمكوا استزاد أو مطاوية واستملاحا ومشاكلة فيشبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد نجما وكفى إطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أى المجاورة فلا يقال ان المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية إطلاقها صحة التجوز بإطلاق نحو الأرض على الثابت فيها من شجر وغيره

( قول المصنف باعتبار ما يكون) أى بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كتسمية السنبل ثريدا في قوله الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد في رؤس العيدان فإن السنبل إنما يصير ثريدا بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصنى ثم يعجن ثم يخبز ثم يثرد لكنه لا يكون بنفسه كذلك كذا في البحر

(١) قوله مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي قال الانبأى هذه دعوى باطلة فإن قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول اليه كما لا يخفى وقد علمت أن المجاورة ليست مما يتعلق به الخلاف في اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول اليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانبأى على بياينة الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة وهو شامل بلاشك لما في تلك الصور التي ادعى فيها البدو الغرابة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التي ادعى بعدها وغرابتها هو وما نخترعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فما وجه بعد هذا وغرابته دون ذلك على أن في بعض ذلك أى الذى ذكره علاقة أخرى كما لا يخفى فما باله إذا لوحظت الأخرى لا يكون

كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من حمل أو بقل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كئله شيء. فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسئل القرية أي أهلها فقد تجوز أي توسع

ولفظ الشفة على الانسان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاحظه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفي التوليد المراد بالمجاورة ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل واحد وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة تعم هذه الأقسام كلها فلا وجه لجعلها قسما لها اه ولذلك قال في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تؤول إلى الحالية والمحلية ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة في الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا في رسالته المعمولة فيها ان المراد من الصلبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصلبة الحقيقية أو التقديرية مصاحبته مدلولي اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما في الخيال نحو قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه ه قلت اطبخوا لي جبة وقبصا

ولدخول المشاكلة في النوع المذكور لم يذكرها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور وهو إطلاق الغاط على الفصلة لما قال المعصام في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تؤول إلى الحالية والمحلية لان المجاورة مشاركة الاسرين في محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة في المثال المذكور بل العلاقة الموجودة فيها هي الملازمة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهي الخ) أي وإن لم تكن زائدة لم يستقم المعنى لانهما بمعنى مثل الخ فالجواب بخلافه وما ذكره بعد لا يفيده (قوله واسئل القرية) قال المصنف وقلنا ان يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لاننا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز اه وأقول المعنى الحقيقي هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى الحقيقي فاحتمال المجاز قوي بل هو متعين تأمل شهرآيت في حاشية الليثي على المطول لاشك أن المقصود التسؤال لطلب الجواب وهو إنما يكون بالنسبة لذوي العقول وأما خلق الله في الجاد الشعور والتكلم فهو وإن كان جائزا إلا أن ذلك إنما يكون عند خرق العادة لإظهار آله معجزة أو للسكرامة وليس هذا الكلام في هذا المقام وأما السؤال في قول الرجل لصاحبه اعطأ ومذكراً أو لنفسه متعظاً ومعتبراً اسئل القرية عن أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيدني المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على حدثك لا يبخل أي إذا كان مثله لا مثله فأولى هو وقيل أنه على حد ليس لا يخفى زبد أن كناية عن نفي الاخر لانه لو كان له أخ لكان أخا لآخيه فلو كان له مثل لكان هو مثله لذلك المثل فاذا انتفى مثل المثل انتهى المثل (قوله وإلا فهي الخ) أي وإن لم تكن زائدة فهي بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أي نفي المثل (قوله فقد تجوز أي توسع الخ) يشير إلى ان

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف في إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول بالاكْتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز مالم يعرض مانع ولا يصح القول لأن ذلك ليس على عمومته وإن هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا ما يحتمل الامة عبارات المؤلفين التي لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسما إذ من شأن القسم التباين الكلي لا العموم المطلق فافهم اه كاتبه

(قول المصنف والزيادة)  
قال المطرزي وإنما يكون كل من الزيادة والنقصان مجازا إذا تغير بسببه حكم فان لم يتغير فلا فلو قلت زيد منطلق وعمره حذف الخبر لم يوصف بالمجاز لانه لم يؤد إلى تغيير حكم من أحكام ما بقي من الكلام اه كذا في البحر وجعل الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كافي التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بأن الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كافي التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بأن الزيادة والنقصان ليسا بعلاقة كذا في عبد الحكيم على المطول

(قول الشارح وإن لم يصدق الخ) إشارة إلى أن الأولى تركها تين العلاقتين لأن المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نفي مثل المثل في المثل) لأنه يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة تأملوه وجده مثل لكن هو مثله فلا يصح نفي مثل المثل قال المصنف في شرح المختصر فإن قلت إذا قرئتم أن المنى مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنى مثل المثل عن شيء فإن شيئاً اسم ليس وكثله الخبر المدلول نفي الخبر عن الاسم والذات تأنيدي عنهما مثل مثلاً لأنه لا مثل لها لشيء الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل الذي هو محمول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية وإنما المنى مثل مثلاً ولازمة نفي مثلاً وكلاهما منفي عنها (قوله أو ان الجدار) أي في قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض (قوله أو ان الجدار الخ) الألف في بعض نسخ العضد ولا يخفى أنها لم تقع موقعها قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير أعرابها) فتوصف بالمجاز لفظها عن أعرابها الأصل إلى غيره (قوله أو الأعراب المتغير إليه) هذا يفهمه كلام (٤١٦) السكاكي وهو ظاهر في الحذف كالتصديق في القرية والرفع في ربك لأنه قد نقل عن

عمله أفعى المضاف وأما في المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الاتيصال فيه أمطول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحد من المعنيين لأن المجاز على كلامه كلمة متوسع بزيادة أو نقصها كالكاف في كمنه وأهل في واسئل القرية وليس كل منها كلمة متغير لأعرابها ولا أعراباً وقع التغير إليه بل مراده أن التجوز بمعنى التوسع وعدم المضابفة في التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذي عليه الأصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الأصوليين أنه ليس من المجاز ولذلك يذكرهما الشيخان

وإن لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها

عدهما من أقسام المجاز المعروف بالتعريف السابق تسمح ولهذا قال في التلويح أن لفظاً مجازاً مقول عليها وعلى المجاز المعروف بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور وإنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى للبخاز باز يادة النقصان الذي هو صفة الأعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم أعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعمل في غير ما وضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لا نأقول لأنسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق واضح (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية حيث جعله من العلاقات تسمح لأنها لا بد أن تكون رابطة بين معنيين حقيقي ومجازي وهذا غير متحقق في هذين القسمين هذا ولو جعل القرية مجازاً عن الأهل بعلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كالأهل جعلت مشتركين الجدران والأهل قال منجم باشا في حواشي الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأي مانع تركوا الرجوع هذين النوعين إلى علاقة الجزئية والكلية لأن لنا أن نقول أن القرية مثلاً لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية أي الجدران ويستعمل مجازاً في الكل أي في المجموع المركب من معنى الأهل والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبمكس ذلك فنقول أن كمثل لفظ مركب موضوع للكل أي مجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازاً في جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اه (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد في حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعني الأصوليين أن القرية مستعملة في أهلها مجازاً ولم يريدوا بقولهم أنها مجاز بالنقصان أن الأهل مضمر هناك مقدور في نظم الكلام فإن الأضمار يقال المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الأصل استعمل القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز اه وكلام منجم باشا مأخوذه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده أن المجاز في الكلام يتأمله لا في لفظ كمنه والأولى حذف نفي لأن المراد أن المجاز

الحاجب في مختصره ثم استدلل بقول الشارح أنه تجوز أي توسع ثم قال وفي التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لأنه في معناه وإنما سمي مجازاً باعتبار تغير أعرابه وفي البحر للزركشي قال العبدري في المستوفى وابن الحاجب في تكميته على المستصفي الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقوله تعالى ليس كمنه شيء فيه مبالغة في نفي المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شيء والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اه (قوله قلت فكان للاتق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الأصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر في المجاز بالنقصان الأقرب أنه من مجاز التركيب واختاره الاصفاة وجماعة لأن العرب وضعت السؤال ليركب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب فيحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الأصلي إلى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر أولهما ثم قال الثاني أن تعريف المجاز الأفرادي صادق عليه لأن قوله واسئل

القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا في التركيب فان مجاز التركيب مثل أثبت الريح البقل فان الريح لفظ مستعمل في موضوعه فقتضاه إسناد الآيات إلى الريح ولكننا عدنا بالاعتلال ليس كذلك وإنما هو من الله فعلنا انه مجاز عقلي اه وهذا صريح في ان المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الاهل في نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها فانه إذا قيل أسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للسؤل وهو مردود بأن الفعل لا يدل لإعالي الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان ما وقع عليه يصلح له ألا كارد (٤١٧) بذلك جعل اثبت الريح البقل مجازا

في الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيقي وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به في المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعا لعدم جريان التشبيه في المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ونقل بالبحر عن الشافعي القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال قال الشافعي في كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ما شهدنا إلا بما عملنا وما كنا للغيب حافظين واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ولما اصادقون فهذه الآية لا يختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا يتناهيان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل في مثل المثال الخ) أي حيث ركب النقي والسؤال مع ما لا يصلح له

وليس ذلك من المجاز في الاسناد (والسبب للسبب) نحو للأمير يدأى قدرة فهي مسبية عن اليد بحصولها (والكل للبعض) نحو يحملون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم (والمعلق) بكسر اللام (للمعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقة ورجل عدل أي عادل (وبالعكوس) أي المسبب للسبب كالمرتضى للرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

في استعمال مثل المثال في المثال وقوله وسؤال أهل القرية الأولى حذف سؤال كما عادت (قوله) وليس ذلك من المجاز في الاسناد لان الاسناد فيه على هذا التقدير لي ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله) والسبب للسبب) أي السببية وكذا يقال في قوله الكل للبعض أي الكلية والبعضية وقس الباقي ففي كلامه تسمح انكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ما هو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المفضي إلى الشيء لأنه ليس في معنى العلة إذ السبب هذا المعنى العام لا يجوز إطلاق مسبية عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لان العلة أصل من جهة احتياج المعلول إليها وابتنائها عليها والمعلول المقصود اذ من جهة كونه بمنزلة الغائية والغائية وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة فاعلية متقدمة عليها وهذا قالوا الاحكام على ما لية والاسباب على آية وذلك لان احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله) أي قدرة أراد به الاقدار وهو المعنى المصدرى لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالفس فانها لا تنسب عن اليد والناصر حمل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن انار القدرة باليد مجازا على مجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن آثارها ولا حاجة اليه (قوله) أي أناملهم من مقابلة الجمع بالجمع أي يجعل كل منهم أصبعه في أذنه فلا يخص كلامهم إلا أصبع وأملة والأملة بعض الاصابع المعبر عنها بإقل أن أقل الجمع ثلاثة وكل أصبع له ثلاثة أنامل ماعدا الإبهام فان له اثنتين كما تقرر في التشرية وليس المراد وضعها كلها وهنا فائدة به عليه صاحب الكشف وهي أن الكلام الوارد لا مر خطائي على وجه لا يطابق الواقع لا يقصد به معناه الحقيقي لو هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال في شرح قول الكشف على الجم الغفير من الناس في تفسير قوله تعالى وأني فضلنكم على العالمين أراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الأصلي إلى المبالغة في الكثرة والمعتبر في الصدق والكذب المعنى المقصود في الكلام لا المعنى الذي وضع له وإن كان قد يلاحظ لا لأنه مقصود بل للاتقال منه إلى ما هو المقصود بذلك تندفع التكوثر والارهاق من الآيات والحديث النبوي المتضمنة للمبالغة لا رخصا في تناسب المقام كقول الله تعالى يحملون أصابعهم في آذانهم فان ما يحمل في الأذن رؤس الأصابع وذكر الأصابع مبالغة فلا يجوز في لفظ الأصابع والمبالغة المبالغة كما تفتت وإذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل في قولك رجل عادل

(٥٣ - عطار - أول)

كما هو ظاهر عبارة الشارح وصريح ما نقلناه عن البحر وابن الحاجب (قول الشارح وليس ذلك من المجاز في الاسناد) المراد بالاسناد ما هو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفي مثل المثال أن يتنفي مثل المثال ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائل هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولان الكلام في المجاز المفرد (قول المصنف والمعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول او الفاعل الخ (قوله) يعني عنها قوله فيما امر باعتبار ما يكون الخ) قد عرفت انه يعترف بمجاز الأول انه لا بد ان يكون إيلا بنفسه والمستعد كالحرف في الدن ليس إيلا للاسكار بنفسه بل لا بد من شيء يسكن فاندفع ما في العاشة

والمعلق يفتح اللام للمتلين بكسرهما نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) (المسكر للخمر فى الدن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلموا الفرائض الحديث فان المراد بالمبالغة فى الكثرة كإفادته وأنى فضلتمكم على العالمين اه (قوله والمعلق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لابد منه فى جميع العلاقات فلا يمد علاقة مستقلة فان أراد تعلق خاص رجع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعهود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة اللزوم وفدروه بكون الشيء بحيث يجب وجوده وجوده وجوده أى آخره أى أخص من اللزوم الذى ينبغى عليه المجاز والكناية مطلقاً لأن ذلك اللزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد لوجدين أو فى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف اللزوم الذى ينبغى عليه المجاز والكناية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله حيث يندفع الاشتباه بين اللزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفاءه انتفاء الكل غالباً وعرفاً مثل الوجه والراس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الإنسان على ما قد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب قائماً هو من جهة أن الإنسان يوصف بكونه رقيباً لا يوجد به كاطلاق الإنسان على الترجمان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل يابق بعضه الذى هو ماعد الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الأجزاء بما سبق ذكره تفا والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى أمثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون اسكونهم أمن وصافه وسبياً عادياً فى انصافه بكونه مفتوناً والسرفيه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان البارزائدة أصل الكلام بأيكم المفتون فيكون حقيقة ه فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا أن الأصل عدم المجاز وقوله قم قائماً يحتمل أن يكون قائماً حالاً مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشيء المنصف بصفة بالفعل ه الشيء المنصف بذلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكوس لمدح جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشيء بحيث يمكن أن يتصف برصف ولم يتصف به بعد فطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المنصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أرىقت لإلا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحيث لا يكون ذلك عين علاقة الأول لإلا يتصور للخمر المرافقة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ما ذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقى فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المقرر ومن ثم إنه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه وفى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المرافقة فظهر أن بين العلاقتين أى علاقة الأول وعلاقة القوة تفاوت ورفق واضح لأن فى الأول قدا اعتبار الانصاف بالفعل لكن فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الانصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول شارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حيث فى الدن (قوله أحد الأمرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المنصف وقد يكون أحد المجازين فى الاستناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وايس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاستناد (قوله ليس لاجل الملابس) والبيان لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا شئ آخر يخرج به (قوله مجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على أن فاعله يكون سبياً حقيقياً أو غير حقيقي (٤١٩) وافية السيد غير أن قال أن هذا مختار ابن

الحاجب صرح به في المنتهى  
ولادخل للعصدي فيه ثم  
أن المعنى هذا الكلام أن  
زاد المتعدي موضوع

للتسبب الحقيقي بأن يكون  
المسند إليه فاعلاً حقيقياً  
لكنه استعملها في  
التسبب العادى أعنى تسبب  
الآديان في زيادة الإيمان  
فبعض عن الزيادة بها الذى  
هو التسبب العادى يزداد  
المتعدي الذى هو للتسبب  
الحقيق مبالغة في سببها  
العادية للإيمان فالأزيد  
بها هو التسبب العادى المعبر  
عنه وزادها للإيمان هو  
التسبب الحقيقي المتر مجازاً  
للمبالغة فالذى في الآية وهو  
المتجاوز به متعدي قطعاً ولا  
معنى لاعتراض العلامة  
المبنى على أن زاد في الآية  
بمعنى ازداد بعد التجوز  
ولا لاستشكاله سم بقوله  
أن تعديه للفعل مانع  
من التجوز به إنما هو  
لياقع المتعدي موقع  
اللازم مبالغة فليأمل  
( قول الشارح إطلاقاً  
للآيات ) أى لضميرها  
وإنما قال للآيات لأن  
الاستعارة لا تجرى في  
الضمير باعتبار نفسه بل  
باعتبار ما يعبر عنه كافي  
عبد الحكي على المطول  
في بحث المجاز العقلي (قوله)  
فهذا الإطلاق وقع الخ  
هذا لا يفيد لزوم توقف  
نحو أنبت الربيع البقل وشنى

(وقد يكون) المجاز (في الاسناد) بأن يسند الشيء لغير من هو له ملائمة بينهما نحو قوله تعالى وإذا نلت عليهم آياتهم ليماناً أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلاقاً لقوم) في فقيهم المجاز في الاسناد ففهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلاً اه وقال في شرح علاقة الأول أن المتعدي في هذه العلاقة أعنى علاقة ما يؤول إليه هو كون  
المسمى المجازى متصفاً بالمعنى الحقيقي بالفعل في زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا مجرد استعداده للاصناف  
المذكور كما في علاقة القوة نعم قديكى فيه تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حرره محققو  
القوم وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثل الذى ذكره وسلم عما ورد على مثاله أن هذه العلاقة يغنى عنها  
قوله فيهما واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للتمثل فيما  
نقلناه تأمل (قوله) وقد يكون المجاز في الاسناد) الظرف متعلق بـ يكون على أنها تامة وبمحذوف خبرها  
على أنها ناقصة أى كأن تأتى الاسناد أى في عدادهم من افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان  
رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً في عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بيانا للضمير وفي شيخ  
الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مره والمطلق هو الاستعمال في غير الموضوع له ولا شك  
في تناوله القسمى المجاز اللغوى والعقلى وكون أحد القسمين لفظاً والآخر إسناداً لا يقدح في تناول القدر  
المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بغير ذائده عليه وأراد بذلك أن الضمير فيكون لا يصح عوده إلى  
المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية لإذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ  
المستعمل في غير ما وضع له في الاسناد لا معنى له فالراجع للضمير بالمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها ففهم من  
ظرفية المطلق في أحد فرعيه بمعنى تحققه فيه وحيد في عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله عز  
إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أى المجاز لأن أى تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الإيماء إلى  
الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعروف السابق فإن  
الاستخدام خلاف الظاهر وربما قرأناه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم أنه ليس بين  
المجاز المار تعريفه المجاز في اسناد قد مشترك لاختلاف حقيقة ما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر  
المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام  
مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على أفرادهما بحسب المفهوم ولا  
كذلك ما ذكره تأمل (قوله ملائمة بينهما) أى بين الشيء وما أسند إليه ثم إن المصنف حذف قيد بتأول  
الذى زاده البيانين في التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع  
البقل الثانية الكذب كما إذا قال القاتل جاء زيد عالماً أنه لم يجيء وأجيب بأن الأولى خارجة بملحظة قيد  
الحيثية أى من أنه غير من هو له الدهرى يعتقد أن الاسناد لما هو له الثانية بقوله ملائمة إذا المعنى  
باعتبار تلك الملائمة وملاحظتها القول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور  
لأن في احتياج التعريف إليه نزاعاً كما بسطه الفتازنى في مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير  
منكور في تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمُسند إليه قد يكونان حقيقيين كالآية الممثل بها  
وقديكونان مجازين كما في أحياناً كتحالى بطعكتك أر أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما في سرنى  
اكتحالى برؤيتك أو أحتقير رؤيتك (قوله سبياً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب في هذا المحل ما يحمل  
الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علّة أو غرضاً أو عذراً أو غير ذلك فتعقب بأن الحمل لا يناسب إذا

الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فإن مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بأن أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره) اى لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ما هو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفاً بوجه الشبه وبالشاركة في المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لا يتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعلق ( ٤٣٠ ) لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف

في المسند ومنهم من يجعله في المسند اليه فعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه تعالى لاستناد فعله اليها (و) فديكون المجاز (في الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشوانى ) مثاله في الافعال ونادى أصحاب الجنة أى نادى واتبوا ماتلوا الشياطين أى تلتله وفي الحروف فهل ترى لهم من باقية أى مازى ( ومنع الامام ) الرازى (الحرف مطلقا) أى قال لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ماينبغى ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى ما لاينبغى ضمه اليه فمجاز تركيب قال النقشوانى من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولاصليكنكم في جذوع النخل أى عليها (و) منع أيضاً ( الفعل والمشتق ) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للبصير

والفعل (قول الشارح إلى ماينبغى ضمه اليه الخ) قد عرفت سابقاً أن الواضع إنما وضع اللفظ لمنشاء من غير ملاحظة صلاحيته لمايضم اليه أولا وكلامه هذا مبنى على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعلمه مبنى على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما في البحر للركشى والظاهر أن الامام يقول ان اعتبرت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فمجاز مرسل كما في مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشوانى (الخ) قال أيضاً لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعمله موصوفاً بشئ بخلافه عند استعماله مجازاً كما

كان الفاعل هو الله كما في الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكن أقرب اه وقد يقال أنه لا يرد عليه ذلك فان كلامه في الاثالة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل في حقه ذلك وباعتباره يراد بالحلل الثرة المترتبة كما في نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله في المسند) أى كابن الحاجب (قوله في المسند اليه) ومنهم السكاكى فانه يرده إلى الاستعارة الممكنة (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفاً من أوجه تفسير المتعدي باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب يجعل الفاعل مفعولاً وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العبد أن المعنى كانتسيا في إيمانهم فشب السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم في رده بما أثار التكلف عليه لائح (قوله إطلاقا للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصاً والآيات مؤتة ه وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق في كلام الله ولا توقف بعده وكلاهما ممنوع أما الاول فلأن القائل بعدم التوقيف يشترط عدم الإيهام وهو موجود هنا وأما الثاني فلا قاطع في الآية على الإطلاق بل مجرد احتمال ومثله لا يثبت جواز الإطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقا الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكى يجعله من قبيل الاستعارة الممكنة وهى على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينة هى أن ينسب اليه شئ من الوازم المساوية للشبه به فالمراد بالربيع في آيت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقي للآيات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الآيات إلى الربيع فليس في كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعارة فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه في هذا التقرير لا يتخلو عن تعسف وهو شهير في كتب البيان (قوله والنقشوانى ) بفتح النون وضم الشين (قوله أى مازى ) فيكون مجازاً مرسلًا علاقته اللازمة والمزومة لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذى هو معنى التنى (قوله الحرف) أى المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع في

الافراد

سبق. وأجيب أيضاً بأنه لا يلزم من بيان

معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناها أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لا ينافى وضعها وحدها لتلك المعاني غاية الامر أن الواضع شرط في دلالتها ذكر متعلقاتها



( قول الشارح من غير تجوز في أصلهما ) قيل أن المشبه في نحو أتى أمر ( ٢١ ) الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضي

لتحقق الوقوع فيكون  
التجوز باعتبار المسادة  
والصفة كيف ومدلول  
الصفة مجرد الزمان ولا  
فائدة في اعتبار التجوز فيه  
نعم منشأ التجوز الصيغة

قال عبد الحكيم هل القاضي  
أن القول بالاستعارة  
يفضي الى احداث قسم  
ثالث للاستعارة اذ لا شك  
أنه ليس استعارة أصلية وهو  
ظاهر ولا تبعية لجربانها  
في المشتقات باعتبار المشتق  
منه وهو هنا متحد ( قول  
الشارح ولا يكون المجاز في  
الاعلام ) أى بأن يكون  
باعتبار استعماله في المعنى  
العلمي مجازا أما باعتبار  
استعماله في معنى آخر مناسب  
للمعنى العلمي فيكون مجازا

كاسبق ( قوله اعتبار العلاقة )  
نقل الزركشي في البحر  
عن بعض شارحي المحصول  
أن الغزالي لا يعتبر العلاقة  
في المجاز بل هو عنده  
ما استعملته العرب في  
غير موضوعه ولعله لم يثبت  
عند الشارح حتى جعل  
الخلاف في التسمية ( قول  
الشارح أى لم يسبق لها الخ )  
هذا اصطلاح في المرتجل  
والمقول غير ماسبق عن  
التوحيج وعبد الحكيم  
فانظره

فواضح أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيها واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن  
المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي  
والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجردا  
عن الزمان ( ولا يكون ) المجاز ( في الاعلام ) لانها إن كانت مرتجلة أى لم يسبق لها استعمال  
في غير العلمية كسعد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد ( قوله لما ينبغي ) أى عامل ينبغي الخ ( قوله أصلهما ) صفة للبصدر ( قوله من غير تجوز الخ )  
لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلأتأتى فيه التجوز ( قوله وكان الامام الخ ) اعتذار من الشارح  
عن الامام يعنى أن الامام نظر إلى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجردا عن الزمان وإنما التجوز فيهما  
باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلهما باعتبار به بل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم  
التجوز في أصلهما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام في المحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة  
البيان نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الا أن يجب عن  
الامام بمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيهما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء  
عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد  
التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد  
التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فلا حسن  
أن يقال أن التجوز في المثالين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية إنما يكونان فيها فلا يرد  
ذلك ( قوله ولا يكون المجاز في الاعلام ) أى أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصلى (١) مجازا وهذا غير  
قولهم الاستعارة لا تكون في الاعلام الا إذا اشتهرت بصفة لانه (٢) باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى  
غيره ففهما مقامان متغايران وقد التبس على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وقال أن  
ما ذهب اليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما أردت به شخصا معينا فانما  
أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه في الجرد فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فاذا ذكره الغزالي  
في غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله ( قوله لم يسبق لها استعمال ) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفي سبق  
الاستعمال نفي التجوز لا مكان الوضع فانه المشتراط في المجاز واجب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية  
للتلازم بينهما غالبا ( قوله في غير العلمية ) الاولى لغير معناها لاقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو  
عليه ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن أل للحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال في غير  
العلمية الحاضرة ( قوله فواضح ) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكتفي فيه سبق  
الوضع بمجرد واجاب سم بأنه لا وجه لتوقف بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة اذ النقل

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصلى أى لنقله منه واستعماله في المعنى العلمي مجاز اه كاتبه

(٢) قوله لانه أى قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى غيره أى من  
المناسب للمعنى العلمي لا باعتبار استعمال العلة في المعنى العلمي بالنسبة لمعناه الاصلى حتى يكون  
عين المقام الاول فتنبه اه كاتبه

أو لمناسبة كن سمي ولده ببارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالي في متلح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف في التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجازى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسيأتى

لغير مناسبة يتأني اعتبار العلاقة المعتبرة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرجلة المفسرة بالتي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب في تحقق المجاز سبق الوضع للبعنى الاول وهو اتفاق لاسبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز في اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه اذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه افادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب واللزوم في الكناية يكفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكالقسمين الاولين في وضوح انه لا يكون المجاز فيها لغوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التي هي العلاقة بين المبتدئين الحقيقي والمجازى (قوله خلافا للغزالي في متلح الصفة) أى العلم المتلح فيه معناه الاصلى وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلمية وقد يتلح فيه الاصل الذي كان عليه فدخله اللام جوازا وهذا الذي عنه الشارح بالعلم المقول لمناسبة واحترزه عن الاعلام التي وضعت لمحض الفرق بين الذوات كريد وعمر ولا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالي في المستصفي (قوله لانه لا يراد منه الصفة) أى حال العلمية وقد كان قبل العلمية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له او لا بوضع ثاب للعلاقة والجواب ما مر من انه يشترط في صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف في التسمية) أى هل يسمى متلح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية يبنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصي ووضع المجاز نوعي ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها في المجاز يبنى صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقة اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل في قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا ما يقال ان من جملة المجاز المجاز الراجح وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم ان تكسأها وأيضا يغني عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد قائم وفي الصفي الهندي ان المجاز الراجح نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات العربية ويؤخذ بما ذكرى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن المأخوذ مما تقدم نفي تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت للتبادر لهما يشمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذي فيه عدم تبادر الغير وأيضا ما قاله لا يلزم إلا إذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفي المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفي العلامة نفي العلم وأجاب سم بأننا لنسلم ان المأخوذ مما تقدم نفي تبادر غير هالان المراد بالغير المضاف اليه ما هو غير في الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عما شاملا لها وغيره فأفاد أن علامة الحقيقة تبادر هاهنا لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ لاول

(قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ) يعني ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز أن عرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد في كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لأحد معنييه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعاني الآخر بل كل منهما مسا والآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة للمشترك ولغيره ولهذا الذي ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مبهمة في قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود في كل حقيقة فليأتم (قوله) فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر على البذل) هذا بالنسبة للمعنى المجازي اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٢٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا

التبادر فلا يعترض تدبر (قوله امله الشارح) إنما امله لوضوحه كما اعتذر به المصنف عن إهمال ابن الحاجب له (قوله) بل في معنى علم الخ عبارة العضد أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصفة نفي المعنى الحقيقي عن المحل الذي ورد فيه الكلام ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز (قول الشارح بان لا يطرد كما في واسئل القرية الخ) قال الفتازاني في حاشية العضد ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان وعلى هذا لوجه لقوله تقول

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفي) كافي قولك في البذل هذا حار فانه يصح نفي الحار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كافي واسئل القرية أي أهلها فلا يقال واسأل البساط أي صاحبه

كان الغير محصورا في الحقيقة لا لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا مجاز والتبادر إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدة، وأما إذا التفت للمجموع فتبادر على ان كل واحد متبادر على البذل وان لا خذليس لان انعكاس العلامة بل لأن الغير المضاف اليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله في ذلك الكلام ان معنى كون العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا ينافي انها قد تنعكس في بعض المواضع خصوصية في ذلك الموضوع غير مسلم لأنه لم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفي) أي في الواقع ونفس الأمر لا باعتبار الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتفي في الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما عرف به المجاز لان الاثبات الذي في المعنى المجازي يقابله النفي الذي في المعنى الحقيقي وصحة النفي تدل على كذب الاثبات الذي في المعنى المجازي وأنه غير حقيقي فحط الاثبات غير محط النفي فلا تناقض واعتراض على هذه العلامة بازوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعاني الحقيقية وكون ليس منها يتوقف على كونه مجازا أو أوجب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا في نفسه بان الكلام ليس في معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجازا فيه بل في معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيعلم يعلم أيهما المراد فيعرف بصفة النفي كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أي في اللفظ الذي يدل عليه أي على المعنى المجازي وهو متعلق بوجوب والمعنى انه لا يجب في المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازي فيستعمل دائما في افراد ذلك المعنى الذي استعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرية) هذا التمثيل مبني على أحد الاحتمالات وهو ان المجاز هنا مجاز لغوي وليس مجازا بالخذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد فيه استعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل البساط) كلام سيويو وغيره يقضي الجواز وفي التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي وذكرنا هنا بذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسي ونحو واسئل القرية وأثره بوا في قلوبهم العجل إذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب ولم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله عشية فر الحارثيون بعد ما ه قضى نحبه في ملتقى القوم هو بر

اسئل القرية ولا تقول اسئل البساط لأن ان يريدان المجاز في الهيئة التركيبية أعنى إيقاع السؤال على القرية بنا على ان يسألوا لاهلها مع انه لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذا أمرته بسؤال أهله أو يريدهم بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر في معنى مع وجود تلك العلاقة كاترية تستعمل في اهلها للبعثية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية اه (قول الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف في شرح المختصر هذا يشهد بان يقول المجاز يحتاج إلى النقل والإلا فله لا يطرد والمعنى قائم اه وأوجب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الاتقال منها إلى معنى معين دائما كما عجز الجرد إلى بخلها بالدموع فلا انتقال إلى غير مو إن كان مع علاقة مصححة محتل غير مقبول لالأنه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الاذهان عن

الاتصاف لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حتمهم مانعا مطلقا (قول الشارح أو يطرد لارجوا) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتى قبلها فقدم الاطراد أصلا ووجوب علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة حقيقة خلافا لما قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٣٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعنى أن المعنى المجازى

١١. اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كأنه عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدما بخلاف المعنى

الحقيقى فانه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحيث فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقى ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقوله فيلزم اطراد الخ أى بدون علاقة ولذا قال لاتفاء التعبير الحقيقى بغيرها فليتأمل وما فى الحواشى من أن المراد بعدم وجوب الاطرادحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان المدول فى بعض الافراد لى اطلاق يكون حقيقيا إن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر والافلا وجه له (قوله قلنا لانسلم الخ) غاية ما يفيد ما أورده أنه اضمار وهو ليس من المجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلقه فى التسمية كما فى البحر للركشى وتمثيل الشارح هنا به معنى أنه مجاز فى اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه

أو يطرد لا وجوبا كفى الاسد للرجل الشجاع فيصح جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لاتفاء التعبير الحقيقى: بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أى ابن هوبراه على أنه يعتبر فى العلاقة نوعا لا شخصا وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين الكلامين بأن كلام الاصوليين فيها اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف بل بقى بحاله بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الالبية وبه يتدفع التنافى ولكن يبقى اشكال ان المتعبر فى العلاقة نوعا فاعلم (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لاتفاء التعبير المجازى بغيره فان نظر المطلق التعبير كان تحقيقه أو لا لزوم عدم الاطراد فيه ما على أنه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لا نه لا يعرف انه غير مطرد إلا بعد معرفة انه مجاز ولا يعرف أنه مطرد إلا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقف الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطرادحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول فى بعض الافراد لى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطرادحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول فى بعض الافراد لى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كأن معرفة أن ماعدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقى ثم قال فان قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله فى بعض أفراد الريدف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلامهما حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز اه ولو اتسع التعسف لانتحة عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد فى الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخى فاهما بطلان حقيقة فى الانسان لافى حقه تعالى وكالفارورة والدبران فان الاول يطلق حقيقة فى الزجاجة المعروفة لافى كل ما فيه قرار الثانى فى منزلة القمر لافى كل ما فيه دور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لا مرشرعى وهو أن أسماء تعالى توقفية ولاهام النقص لأن الفاضل يطلق فى محل يقبل الجهل والسخى فى محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لان الجهل المعين قد اعتبر فى وضعهما ولم يوجدهما ذكر (قوله أى جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عد الضمير فى هذا وما بعدم ماعدا الضمير فى توقفه على نفس اللفظ

على خلاف جمع الحقيقة لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطفا فى الممتنين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة فى المجاز أحد الممتنين اتفاقا فلم يكن مجازا فى الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل لفظه مذكر نه حقيقة فى معنى فاذا استعمل فى معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهى الجمع على خلاف الاصل

اذ به يعرف انه ليس متواطوا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالتفريق بين الدليل والعلامة كذا في السد على العصد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم الا بالجمع فلا تحكم ثم ان هذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) في البحر للزركشي الامر لا يجمع على أوامر قياسا وإتمامه جمع أمرة كفاطمة وفواطم اه قلل المراد هنا السماعي (قول الشارح أي لين الجانب) فسيبه لين جانبه لو لديه (٤٢٥) من الرمة بجناح الطائر عند خفضه ووضع

على أولاده شفقة عليهما تشبيها مضمرًا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية والقول الخفض تخييل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره في تقرير المكنية هنا قول المصنف

و توفقه على المسمى الآخر (الخ) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد في شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحكم القول بأنها مجاز ينافي تكونه من المحسنات البديعة وأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون في الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه ان في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فان اللفظ بمنزلة اللباس ففيه إراءة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع في الصعجة فيكون محسنا معنويا وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة

فيجمع على أوامر (وبالزمام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه بجناح الذل أي لين الجانب ونارا للحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فإنه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (و توفقه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو مكر ومكر أو مكر الله أي جازاهم على مكرهم حيث تواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بان التقي شبهه على من وكلوا به قتله ورفعوه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه شبهه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله له أنا صاحبكم ثم شكروا فيه المالم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازي وقدر المضاف فيما لا يصلح للمعنى المجازي لتكون الضمائر راجعة إلى شيء واحد حذرا من التشتيت ثم انه نقض طرد هذه العلامة بالمشارك فانه قد يختلف الجمع في معنيته كالتكرار والتذكير في جمع الذكر ضد الانثى والمذاكير في جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع ان كلامها حقيقة واجيب ان هذا فيانث له استعمال حقيقي ثم أريد استعماله في معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لانه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت ان لاستعمال الاول حقيقة لم يلزم الحمل على الاشتراك والاصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة يفني عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله) وبالزمام تقييده (أي في بعض الصور) فان كثيرا من صور المجاز قد يتخلو عن التقييد (قوله) أي لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل في اللين وإضافة الذل إليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قرينة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كإظهار المنية اما على مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي والمجاز في الانبات فالمجاز على لا فردى وهو الذي الكلام فيه (قوله) أي شدته (جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيضا قاله شيخ الاسلام خلافا لما في الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقول

تري رجلا منهم أسيفا كأنما ه يضم إلى كشيحه كما مخضبا فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم اتته كتابي فاحتقرها فأنت ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عدال الضمير للتأنيث دون الحرب (قوله على المسمى الآخر) أي على وجوده في الواقع ونفس الامر وإن لم يوجد في الدابة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشي هذان المراد الوجود في العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود الحقيقي والتقديرى فالاول كمثل الشارح والثاني كقوله تعالى فأمنوا أمكروا الله أي مجازاته لهم على مكرهم إذ التقدير فأمنوا حين مكرروا مكر الله وهذا من قبيل المشاكلة وهي مجاز علاقته المصاحبة في الذكر ونوقش بأن تكون المصاحبة في الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصرها قبله لا بتأنيثه عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما في نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة في الذكر قبل التعبير

(٥٤ - عطار - اول)

للاتنقال والتغليب أيضا من هذا القسم لإذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس الى لباس آخر لنسكتة ولذا كان وظيفة المعاني الحقيقية والمجاز والكناية أقسام للكلمة اذا كان المقصود استعمال الكلمة في المعنى وأما اذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ الى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والاطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرينة أطلق عليها لفظ المسؤول وليست مستحيلة وكذا الاطلاق المذكور في نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل تلغفه بالقرينة

حقيقة أى كونها مأمولة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستجيلا إلى ما ذكره إشارة إلى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ على المستحيل متعلق به وهو في غاية الدقة والحس موافق لقول الزركشى في البحر ومن خواص المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه ويخفى ذلك على العلامة (٤٣٦) فاعترضه كعادته وله العذر فإن الشارح بعيد المرمى (قول الشارح في عكسه مثلا) أشار

بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع في نوع لصحة التجوز في نوع آخر يساويه أو يزيد عليه فإذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المفعول كما يقتضيه كلام المصنف في شرح المختصر وليس ذلك قياساً في اللغة لأنه علم الوضع للأنواع بالاستقراء (قول المصنف مشكلة العرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية إليها مستعملا في معناه مع نوع تغيير كائن على حواشي الجأى أى ليكون اشارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لا تغيير فيه (قوله) إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له في لغتهم) بهذا ويفرق بين العرب وبينهما فلا يقال في دفع وقوعه ان ما استعمله العرب في لغتهم وتصرفت فيه عربى كما في الخفية المجاز الشرعيين أو العرفين إذ فيهما وضع العرب دون العرب تدبر

(والاطلاق على المستحيل) نحو وأسأل القرية فاطلاق المسئول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لأنها الابنية المجتمعة وإنما المسئول أهلها (ومختار اشتراط السمع في نوع المجاز) فليس لنا أن نتجوز في نوع منه كاسبب للسبب إلا إذا سمع من العرب صورته مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكفى بالعلاقة التى نظروا إليها فيكفى السماع في نوع لصحة التجوز في عكسه مثلا (وتوقف الأمدى) في الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل إلا في الصورة التى استعملته العرب فيها (مسئلة العرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا بالمصاحين في المشاكلة الحقيقية وأحدهما في التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هي المجاورة في الخيال (قوله شبهه) أى شبه عيسى عليه السلام لاشبه المقتول خلافا لما ذكرنا ووكلا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله) والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا أو اورد ان المجاز العقلى كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يمنع تعلقه به بدنية والذى في المجاز العقلى يتمتع نظرا اه ذكرنا (قوله) فاطلاق المسئول) أى اطلاق لفظ المسئول المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فاذا قلت اضرب زيد اجاز ان يقال ان زيدا مضروب واورد الناصر ابن الاول انه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والمأخوذ من كلام المصنف انه صفة للطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقا لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثانى أن الحكم باستحالة الاطلاق ينأى الأخذ من الآية لا يقال المأخوذ من الآية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لا يصح ان يجعل المأخوذ من الآية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع متعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا ساجس لولان سلم انه إذا حمل المأخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة أنه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينة لان الحمل باعتبار الاتحاد الدائق إذا المنارة بينهما اعتباريه وهى لا تمتنع الحمل وأورد أيضا أنه لا يلزم من استحالة المعنى الحقيقة ارادة المجاز لا مكان الكناية أو ارادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه التفتت لدليل آخر (قوله) المأخوذ من ذلك) أى من واسئل القرية وفيه اشارة إلى ان معنى قوله والاطلاق على المستحيل أى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله) ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا) فيه اشارة إلى ان نقل غيره كإن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل إلى الأحاد على الأصح بحمول على غير الاشخاص كاحمله عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال على الخلاف أحاد الا انواع الاشخاص إذ الشخص الحقيقى لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقت عليه العرب بعينه واطال في بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف في الانواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرأى اه ذكرنا (قوله) في غير لغتهم) اما إذا استعملوه في معنى وضعه له في لغتهم فليس بمعرب (قوله) فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمتع الملازمة بان العربى

(قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف (قوله) إنما هو في أسماء الاجناس دون الاعلام لما سأتى عن السعد كائن على هو وغيره بقى أن الجواب بأنه بما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ما وقع من العلم في لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه في لغة العرب يقال له عربى كما في أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كله عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سأتى (قوله) ليست مما ينسب الخ

يعني ان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة إلى لغة دون أخرى المتصرف فيها عند العرب (٢٧٤) بدخول اللام والاء اذ ونحو ذلك

والاعلام بحسب وضعها  
العلمي ليست بما ينسب إلى  
لغة دون أخرى إذ المقصود  
منها تعيين لسمى مطلقا لا  
أمر بخصوصه ولا هي  
أيضا ما تصرف فيها العرب  
وان استعملتها في كلامهم  
(قوله لكون الواضح من  
من ذلك الغير) ولكنها  
في كلامهم (قوله عدم  
اعتبار كون الوضع الخ)  
فيه ان معنى عدم نسبتها  
للفردون أخرى نسبة إلى  
الكل وهذا لا ينافي له  
اختصاصا ما بحدها (قوله  
بعد تسليمها الخ) فيه  
إشارة إلى المنع بفرض  
الكلام فيها تأخر وضعه  
في لغة العجم وفيه ان الكلام  
إنما هو فنقل من تلك اللغة  
(قوله لا تقتضي منع  
الصرف) قد يقال انها  
تقتضيه لثقل أوضاعهم  
ولم يعد أعجميا للمار (قوله  
بل المتبادر الخ) قد يمنع ذلك  
التبادر (قول شارح وان  
يسمى الخ) أي لوجود  
الثقل فيه وان خلا عن  
التصرف ليكون تسجيته  
بذلك توسعا وبه يتدفع  
الاشكال (قوله لكن دل  
الدليل الخ) فيه بحث يعلم  
مما رقول المصنف مسألة  
اللفظ المستعمل الخ قيل  
المقصود من التقسيم هو  
القسم الأخير مع قوله  
والأمران الخ (قوله

وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية  
للبران ومشكاة هندية للكوة التي لاتنفذ وأجيب بأن هذه الالفاظ ونحوها أنفق فيها لغة العرب  
ولغة غيرهم كالصاوبون ولاخلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم وإسماعيل ويحتمل أن  
لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث  
لم يقل ذلك ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث  
استعملته العرب فيها لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيها لم يضعوه له ابتداء (مسألة اللفظ)  
المستعمل في معنى (إما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع  
(أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه  
كالصوم في اللغة للامساك خاصة الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض

ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أولا وفي إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود  
كلمات من غير لغة العرب في القرآن لا يمنع كونه عربيا لصحة إطلاق العربي على ما غالبه عربي فان قلت  
اشتبه على غير العربي في أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف فليس كله عربيا ه فالجواب  
ان الاعلام ما توافق فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات وإنما الذي  
يختص بها اسماء الاجناس الكلية فالنزع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم في نحو إبراهيم انه ممنوع من  
الصرف للعلوية والعجمة أجيب بأن جملة أعجميا باعتبار سبق وضع العجم له وأبغض أنه على وزن  
ألفاظهم (قوله ولاخلاف في وقوع العلم الخ) أي فالخلاف إنما هو في اسماء الاجناس كاستعملت  
(قوله ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا) أي بل هو من توافق اللغتين مطلقا أو  
أعجمي محض ان وقع في غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامي  
المصنف هنا أو في شرح المختصر تنافيا وظاهرا نه لانتافي بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال  
يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للمعرب المختلف في وقوعه في القرآن وهو أسماء الاجناس  
كالاجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمي معرب قطعيا لاجتماع النحاة على انه ممنوع  
الصرف للعلوية والعجمة فلا ينافي ما في شرح المختصر وبجواب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه  
معربا لواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى يمنع من الصرف لاصالوضع ما له ذكر يا (قوله  
حيث استعملته الخ) الحثية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له تنافيا وعلى هذا  
المعرب لا يوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلaque وقد يقال موافقة  
العجم على استعماله تنزله منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل في معنى الخ) فالبحث هنا في اللفظ  
المستعمل في معنى واحد وذلك غير الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وإفادته قبل الاستعمال  
لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتي (قوله باعتبارين) أي بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم  
اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعاني (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله  
في الامساك المخصوص من استعمال العام في الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة في ذات الحوافر  
أو الفرس فلا يكون مجازا للغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لان من حيث  
خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازاني في شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص  
لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومفه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا رأيت زيدا قلت رأيت  
إنسانا أو رأيت رجلا فاللفظ إنسان أو رجلا لم يستعمل إلا لافيا موضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد

(لواضعين) ليس بقيد (قوله يتنافى العام هنا) قد يقال لامتنافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للبنى العام

(قول المصنف متفتيان قبل الاستعمال) في منهاج البياضوى ويتفتيان أيضا عن الاعلام اه وهى طريقة الآمدى وقد اعترضها السعدو عندى انه لو وجهوا هو انه أخذ في تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح التخاطب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٢٨) أول وثان من جهة المعنى البلى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب) أى

خصها بالعرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية بمجاز شرعى او عرفى وفي الخاص بالعكس ويتمتع كونه حقيقة بمجاز باعتبار واحد للثاني بين الوضع ابتداء وثانيا إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (متفتيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ في حددهما فاذا انتفى انتفى (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى) لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه بمجاز باعتبار ذكر العام و اراد الخاص ويعترضون أيضا بأنه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا في حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انسانا تريد بالانسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج فان المفهوم الكلى غير قابل لان تعلق به الرؤية فلفظ انسان اورجل في المثال المذكور مستعمل في غير ما وضع له بلا شبهة يبقى هنا موضع بحث آخر هو أن زيد إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الانسان للغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون بمجاز بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حيث سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون بمجاز أيضا لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين في شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام و ارادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله) خصها بالعرف العام الخ تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس ينافى العام هنا إذ لم يرد به ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكانهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته يعرف أولئك أو إن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه ذكرنا (قوله) بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانياى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يريده باعتبار واحد لانه المنوع وأجاب سم بان ذكره في المعلق يفتى عن ذكره في العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم) إشارة إلى المراد بالشرع الشارع بمجاز ويحتمل أنه باق على معناه والاضافة لأدنى ملابسة (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لحل كلام الشارع على عرف خاص فذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دون (قوله) أى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان اسباب التعارف وتحقيق العموم وأورد أنه ان

على تفصيل فيه فان الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بعث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولقد هذه العلة قدم العام في غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى في كلام شيخ الاسلام فعمل من هذا ان المخاطب إذا كان له عرفا وحمل على احدها فهو حمل على عرفه سواء كان عاما أو خاصا خلافا لما يفيدهم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلأن يحمل فيما اذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة في قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة

المصنف هذه والمسلتان مختلفتان لان ما ذكره المصنف معناه أن يكون للفظ معنيين وما تركه معناه ان يكون للفظ محملان ويحتمل ادراجها في كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارح لا تعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعترض عن ترك ذلك هنا بما سأتى من قوله وسيأتى في مبحث المجلد الخ تدبر



(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه إذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلاً لا قبل الخطاب ولا بعده لا يكون عرفاً بل أمر اتفاق فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن المحل كما هو منشو ولا إشكال بل المراد انه استمر مدة ما يكون متعارفاً ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام في ذلك) أي يقدم في غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله في التقديم (قوله فإذا اجتمعاً) أي في المخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام للتبادر مالم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يتدفع كلام سم (قوله والمضى ٤٣٩) العرف الخاص (الخ) أي العرف

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان (ثم) إذا لم يكن لمعنى عرف عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللعوى) لتعيينه حيث تدفع فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى له معنى عرفى عام أو معنى لعوى أوهما يحمل أولاً على الشرعى وأن ماله معنى عرفى عام ومعنى لعوى يحمل أولاً على العرفى العام (وقال الغزالي والآمدى) فيما له معنى شرعى ومعنى لعوى محملة (في الإثبات الشرعى) وفق ما تقدم (وفي التنبى) وعبارتهما النهى وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الإثبات قال (الغزالي) اللفظ (يجمل) أى لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حله على الشرعى

أريد تحقق العموم في الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لا يجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفي الاستمرار إلى زمن المحل بل لابد منه في جميع الأزمنة وأوجب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للتسكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لا وجه لاشتراط ذلك لأن المدار على تحقق الإرادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بأنه نظر إلى ما هو الغالب فإن الغالب أنه لا ينتقل لنا العرف العام ولا يعرف إلا إذا كان مستمراً فأجاب في قوله بأن يكون بمعنى كاف أتمثيل فتدخل مالم يستمر (قوله) فالمحمول عليه المعنى اللعوى (ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لا علقه له به كمرف النجاء مثلاً فسقط قول الكوراني انه كان على المصنف أن يحذف العام ليضمم الخاص لانه إن أريد العرف الخاص في عرف الشرع فهو عين قوله ففي الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علقه له به فان قلت قول الفقهاء مالا حله في الشرع ولا في اللعوى جمع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكي وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا اكمل ليس له حدى في اللغوى لم يقولوا معنى (قوله) فصل من هذا) نتيجة ما تقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا اعتذر حمله على حقيقته أو مجازه في ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسيأتى في محبت المجلد الخ ثم إن اجتماع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالي الخ) هذا مقابل قول المصنف ففي خطاب الشرع الخ (قوله) وعبارتهما النهى) أى فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقوله وعدل الخ اعتذره وإنما كان مراداً منه إلهما صرح به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ما قاله وكون النفى شاس على النهى شيء آخر لا علقه للنقل عنهما به وإيضاً لما منع من المحل الفساد وهو إنما يكون مع النهى وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول الكيال لقرينة على إرادة النهى من النفى وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفى حقيقته وإنما لم يغير في الاول وهو الإثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع في محله والتأويل إنما هو في الآخر (قوله) لم يتضح المراد) أى الذى هو غير الشرعى

مع قول ابن الحاجب في نحو لاصلة إلا بإفاحة الكتاب لاجمال فيه عند الجهور خلافاً للقاضى لانه إن ثبت عرف شرعى في إطلاقه للصحيح كان معناه لاصلة بصحىقوى مسابه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لعوى وهوان مثله بقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم إلا مانع فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤه ما فالاولى حله على نفى الصحة دون الكمال لان مالا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعدرة فكان ظاهره فلا اجمال وقول القاضى العرف فيه مختلف فيهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال أخرى فكان متردداً بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

لغير الشارع أماله فهو في قوله في خطاب الشرع الشرعى (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وهذا صحيح جعل ما تقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالي والآمدى الخ) ترك مذهبا رابعا وهو انه يحمل فيهما حكاية ابن الحاجب ولعله لم يحكاية لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع انتفاؤها) فيه أن وجه التوقف في المحل الفساد وهو لا يقتضيه إلا النهى وبه يتدفع أيضا قد يقال الخ فان قلت قد يقتضى النفى الفساد كما في لاصلة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فلنا هو من أمر خارجي لا من النفى وإلا لا يقتضى كل نفى الفساد ولا قائل به والقرينة ان نفى الصحة أقرب إلى نفى الذات من نفى الكمال وكيف يحمل النفى بجمل عند الغزالي ومجمله اللغوى عند الآمدى

العرف والنهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في السكال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده فيه لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا يجل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفي الصحة أقرب كما تقدم امع اإيضاح من المضد فأتضح اختلاف المستلئين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) لأن كان المراد تعيينه عندنا بما على الجواب الآتي فلا يفيد إبدال الكلام في بيان كلام الغزالي (٤٣٠) وإن كان المراد تعيينه عند الغزالي فباطل (قوله بل مجرد الاستبعاد) بنا فيه ما في

العقد عن الغزالي حيث قال لا يمكن حمله على الشرعي وإلا لكان صحيحا واللام متنفذ قال السعد وتعذر اللغوى أيضا لانه بعث لبيان الشرعيات (قوله) فيا صرح به (العقد) حيث قال لو كان الشرعي هو الصحيح شرعا لزم في قوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام إقرائك أن يكون بجمل بين الصلاة والدعاء (قوله لا يفيد) الحق ان تنظيره صحيح (قوله عليه بما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهي في اللغوى عطف على الإثبات في الشرعي ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله) زائد على ما هنا) لان ما هنا في اللفظ الذي يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعا بخلاف ما سياتي فان تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة في

لوجود النهي ولا على اللغوى لان التي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الأمدي) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعي بالنهي وأجيب بأن المراد بالشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان أو فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذ كر اغري هذا القسم مثال الإثبات منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء قلنا لا قال فاني إذا صائم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد محتمه وهو نقل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتى في مبحث المجهل خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوى (وفي) تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال ابو حنيفة

وغير اللغوى لأن اللفظ بالنسبة اليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه يجهل أى محتمل له إذا احتال مع عدم الامكان فاحتاله بالنسبة إلى غير الشرعي وغير اللغوى فهو يجهل في غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلا حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشيء بعيدا فلا يستدعي عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما محتملا أيضا (قوله لوجود النهي) لان الشرعي لا ينهى عنه وقال الشيخ خالد لؤلؤ حمل على المعنى الشرعي لزم صحة صومه إذا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعا ولو حمل على اللغوى كان حلالا للكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله ان المراد بالشرعي الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعي ومعنى لغوى فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعي ومعنى عرفي وماله المعاني الثلاثة فلم يذ كرهما (قوله وهو نفل) بجملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بنقل (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعي لان الزمن لا يقبله وفيه أنه يلزم وجوب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذي هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منى عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوى الصلاة التي نهيت عنها والتزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد (قوله) وسيأتى في مبحث المجهل الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعي خصوص الحقيقة بل ما يعبر الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى في مسماه ليناسب ما بعده (قوله وفي تعارض) أى مع اتحاد العرف وإلا قدم الشرعي ثم العرفي ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ في المجاز عليها (قوله بان غلب استعمال الخ) أى فرجانه لغلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على ان غلبة الاستعمال لاستزمام الحقيقة العرفية دائما بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال ابو حنيفة) قال البدخشي في شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبي حنيفة والمجاز المتعارف عند أبي يوسف وعند محمد أيضا كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حمل ان لا ياكل من هذه الخطة فعنده يقع على عنها دون ما يتخذ منها لان الحقيقة مستعملة اذا الخطئة نقل وتغلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما بحث باكلها واكل ما يتخذ منها عملا بعموم

الطواف المأخوذ من جملة كالصلاة الذي هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من العرف والثاني حكم يستفاد من الشرع كذا في العضد وجواشيه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفا يقتضى جعل على كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) في تعبيره كالشارح المسمى تنبيه على مخالفة موضوع المستلئين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعي) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة القوية فان معناه حيث أنه يسمى صلاة (قول المصنف في تعارض

المجاز (الراجع الخ) تقدم ان قرينته غلبة الاستعمال فولاهما لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقي وهذه علامة المجاز بخلاف ما إذا غلب. وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لا يكون الداعي لفهمه الغلبة بل صار مطلقاً يفهم منه بذاته. فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحدكلام المصنف هنا مع قول الشارح المارومنه المجاز الراجع ولا يخالفه جملة الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ما هنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال (٤٣١) وقد نص على هذا المعنى عبد الحكيم

في حاشية الجامى حيث قال ان التبادر من امارات الحقيقة ما يمكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله) اى الصارقة) يعنى فى نفسها لولا الماراض تامل (قول الشارح لا يشرب

الحقيقية أولى فى الحل لأصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لعلته (ثالثها المختار) اللفظ (بجمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة السكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعام والمجاز الغالب الشرب بما يفترق منه كالآلة ولم ينو شيئاً فهل يبحث بالاول دون الثانى أو العكس ولا يبحث بواحد منهما الاقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كن حلف لا يأكل

من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملى مثله بخلاف ما إذا كانت غير ملى فيحمل على الاغتراف قولاً واحداً حتى لا يبحث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالحوض ليشرب واصل ذلك فى البداية لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض مجازاً أو حقيقة عرقية قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) اشار به إلى انها غير مهجورة حتى لا يكون الشرب بما يفترق به منه حقيقة عرقية وغير كثيرة حتى تكون هى الراجعة لان المتعاهدة هى المنقولة

المجاز المتعارف وإذا المتعارف المضمون من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا اكل ما فى بطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو كل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحاناً فى التكلم إذا اتصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اه (قوله لأصالتها) المراد بالاصالة هنا ما قابل الخلف فان المجاز خلف عنها عند الحنفية كما مروى ليس المراد بها الرجحان وإنما فى الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ بجم) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجع لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحينئذ فلا إجمال لتعين المعنى المجازى وبجواب بأن المراد برجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لافى خصوص المثل الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فان التكلم قد أتى بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولا أتى بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المرجح هو القرينة المعينة دون المانعة الثقات إلى الاجمال فى أفراد المجاز وقولهم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة بفيه بعد مع مامر من تبادر المجاز الراجع للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضنا تنساقطاً (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلاً وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب بما فيه لانه فالتعارض بين مجازين وأوجب بأن المجاز فى إطلاق النهر على ما فيه لا ينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الإبقاعية على أنالو سلمنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بالماء يشرب وإنما يتعلق من حيث ما فيه على حد شربت من الكأس (قوله ولا يبحث بواحد منهما) اى بناء على أنه بجم وهذا قد يؤول إلى ابتدائه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مراد ابل المذهب أنه يبحث بكل منهما عملاً بالعرف اه ذكرنا ولذلك قال الشيخ خاله فى شرحه فهل يبحث بالاول لا بالثانى أو يبحث بكل منهما وفى بعض الشروح

قليلاً قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئاً) فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى قاله السعد (قول الشارح فهل يبحث الخ ليس المقصود بالتفريع بيان الحكم الفقهى بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لا ينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحنث بكل منهما كما فى الروضة وغيرها لأنه منع من اجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبناها العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فان مبناه اللغة احتياطاً للبضائع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر

(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا أكل من هذه الشجرة فان كانت الشجرة بما يؤكل كالرياس فعل الحقيقة وإلا فان كانت مشمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعل ثمتها قاله السعد (قوله) بقى هنا إشكال) قد عرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعاً إن فهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلي لم يجر وقد شرط محره في المنقول تأمل (قوله) لكن (٤٣٢) عبري القاموس الخ) قالوا أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح) وقد

من هذه النخلة فيحث بشمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المجردة حيث لا تباينة وإن تساوبا قدمت الحقيقة اتفاقاً كما لو كانت غالبية (وثبت حكم) بالاجماع (مثلاً يمكن كونه) أي الحكم (مراداً من خطاب) لكن يكون الخطاب في ذلك المراد (بما لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافاً للكرخي) من الخفية (والبصري) أبي عبد الله من المعترلة في قولها يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند الحكم ثابت غير مثاله وجوب التيمم على الجماع الفاعل لما إجماعاً يمكن كونه مراداً من قوله تعالى أو لا مستم النساء فلم تجدوا ما فتمتموا لكن على وجه المجاز لأن الملازمة حقيقة في الجنس بالمجاز في الجماع فقالا المراد الجماع لا تكون الآية مستنداً لاجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللبس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللبس فيها على حقيقته فتدل على نقض الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضاً بناء على الرجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازها معاً دللت على مسئلة الاجماع أيضاً وقد قال الشافعي بدلتها عليهما حيث حمل الملازمة فيها على الجنس باليد والوطء ﴿مسئلة الكناية لفظ استعمال في معناه مراداً منه لازم المعنى﴾

أو لا يحث بواحد منهما وهو منتقد فانه قد يوجب الخ (قوله) الذي هو الحقيقة المجردة) أي في مقام الحلف على الأكمل فهو يجران خاص وليس المراد الهجر مطلقاً فان إطلاق الشجر على الخشب غير مجرور وهذا لا يقتضي الهجر بالنسبة لكل ما عدا الثمر فاندفع ما أورده الناصرنا (قوله) بالاجماع مثلاً) أدخل به مائت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله إن لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلاً والاقصا على مائت بالاجماع (قوله) يمكن كونه مراداً) أي ولا قرينة على إرادته ولا كان دالاً من غير خلاف كما يشير إليه الشارح آخر (قوله) لعدم الصارف) وثبت الحكم في نفسه لا بعد صارفاً (قوله) إجماعاً راجع لقوله وجوب (قوله) لكن وجه المجاز) أو رد أن الملازمة ملاقة عضو بعض فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجيب بان الثابت في الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله) واستغنى عن ذكره) أي فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكره (قوله) بذكر الاجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله) وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دللت جواب الشرط قال ذكرنا على إرادة الجماع أيضاً بين أن محل الخلاف المذكور إذا لم تقم قرينة على ذلك ليندفع به قول الزركشي ومن تبعه أن الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظي حقيقته ومجازها كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليها فلا تنافي فكان ينبغي للوصف التنبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مروجحاه (قوله) يصح أن يراد باللفظ الخ) أي وتكون القرينة منته من إرادة الحقيقة وحدها (قوله) وقد قال الشافعي الخ) قال الكال ظاهر عبارة الام أنه لم يقل يحمل الملازمة على الوطء بل على انواع

قال الشافعي الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجنس في إثارة الشهوة التي هي علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعي قال ذلك في معارضة وقعت له في قوله تعالى أو لا مستم النساء الخ حاصلها كيف تحمل الملازمة على الجنس باليد مع أنه قد جماعاً فقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهي محمولة على الجنس باليد حقيقة وعلى الواقع مجازاً إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول) المصنف مسئلة الكناية لفظ استعمال الخ) كلامه كالصريح في ان اللفظ مستعمل فيهما معاً وقد اختاره عبد الحكيم مخالفاً للشارحين فقال ان غير معناها اصل في الإرادة ومقصوداً بالافادة فيكون اللفظ مستعملاً فيهما بأن يكون احدهما وسيلة ليتنقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقي

والمجاري بالمعنى الذي منعه فيكون كل منهما

مراداً من اللفظ اما المعنى الحقيقي فلعدم نصب القرينة المانعة عنه واما الممكنى عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادها ولوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد

الملازمة

فانه مع القرينة المانعة هذا ما عندى وإن خالفه الشارحان اه وكلامه صريح فى أن دلالة اللفظ على اللازم بطريق المجاز ولم يمنع لان المعنى الحقيقي غير مقصود لذاته وكان حقيقة وليس بمجاز لفقد شرط المجاز ووجود شرط الحقيقة فهذا ظهر الفرق بينهما وبين اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز معاندا من قال به وقال ان الشرط فى المجاز القرينة المانعة عن الحقيقي وحده فجعله مجازا فليتام ( قوله لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقي ) هذا إذا كان مراد بطريق الاصلة دون التبع كحنا ( قول الشارح وان أريد منه اللازم ) أى وان أريد من اللفظ اللازم أيضا فلا يخرج ذلك عن كونه حقيقة لما مر فكلام الشارح صريح فيما اختاره عبدالحكيم تأمل ( قول المصنف فان لم يرد المعنى باللفظ الخ ) اعلم أن المقصود من هذا الكلام تحقيق الفرق بين الكناية والتعريض تأملا فيه للزحشرى وابن الاثير مخالفا لظاهر عبارة السكاكي وعبارته ان

نحو زيد طويل التجاد مراد منه طول القامة إذ طولها لازم اطول التجاد أى حائل السيف ( فى حقيقة ) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملاسة معاده ( قوله مراد منه الخ ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مراد منه لازم المعنى أيضا فحصل الحد لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازا فبناى قول المصنف فى حقيقة وأجاب سم بما يحصل انه يجوز عود الضمير إلى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الضمار أو الى اللفظ أيضا بمسماحة والمعنى مراد من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحصل الحد على المعنى الاول لفظ استعمل فى معناه مراد من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظ استعمل فى معناه مراد من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظ أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازا لا حقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إن ما قال ما ذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه إشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تنبيها على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وهذا يظهر توجيه قوله فى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح اللبانيين اه وما ذكره من المخالفة ممنوع فان اللبانيين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احدهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيتهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا ليكون مقصودا بل لينقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وما ذكره المصنف على ما قرناه به موافق للذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا والى ذهب السكاكي وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تبعوا الله انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قبل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكي وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فتقوم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح ( قوله التجاد ) بكسر النون حائل السيف ( قوله إذ طولها لازم الخ ) المراد بالزوم هنا ما يعم العقل والعادى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كفى زيد كثير الرماذ ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكون به عن البلاء وفيها بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاء لما ثبت عندهم ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرود وقو النسيان فلا وجه لعد هذا المثال ما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه الى الالباهة ( قوله وان أريد منه اللازم ) لان هذه الارادة لا تصير مجازا لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقي الذى هو المألوم لينقل منه الى فظهر صحة قوله فى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقي معه فى ليست بحقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز مع ارادة المعنى الحقيقي بخلافه ولا بد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز ان المجاز من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة والى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والدالمصنف وما ينبغى ان ينبه

اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً، ومن صرح به السعدى في شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً أو كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فإن الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تباً لا أصالة فلا يكون مستعملاً فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازى وحيث قال فإنه تعريض بالمطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وقد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جاني الحقيقة والمجاز بل أراد السكاكي به أن التعريض قد يكون على طريقة الكناية في أن يقصد به المعنيان معاً وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد به المعنى التعريضى فقط فقوله اذ يتنى فستعرف إذا أردت به تهديد المخاطب وتهديد غيره معاً كان على سبيل الكناية في إرادة المعنيين إلا أن الأول مراد من اللفظ والثاني بالسياق وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز في أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً (٤٣٤) مراتب وحاصل الفرق أن الكناية أى اللفظ المستعمل مراداً منه لازم معناه

(فإن لم يراد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالمرزوم عن اللازم فهو) أى اللفظ حيثئذ (مجاز) لأنه استعمل في غير معناه أى الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه تلويح) بفتح الواو أى للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافي ذلك كما أن المجاز ينافيه لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى (قوله فإن لم يرد) لم يقل فإن لم يستعمل مع أنه محتمر قوله استعمل تنبيهاً على أن المراد باستعمال اللفظ في المعنى أرادته منه (قوله وإنما عبر) أى ابتداء من غير استعمال فلا تتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فإن الانتقال بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي فإن اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الدهن منه إلى لازمه (قوله فهو مجاز) أى لا كناية (قوله والتعريض الخ) الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد في حاشية المطول أنه لا يكون فيها وراد المعنى الأصلي والمعنى المسكن عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المسكن عنه فيها بمنزلة تحقيق في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً هو فيه فإذا قبل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأربده التعريض بنى الاسلام عن مؤذ معين فالعنى الأصلي هنا انحصار الاسلام فيمن سلوا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الاسلام عن المؤذى مطلقاً وهذا هو المعنى المسكن عنه المقصود من اللفظ استعمالاً وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سابقاً فهو بنى الاسلام عن المؤذى المدين اه (قوله ليلوح الخ) فالعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازى ولا كناية لأن الكناية ما دل على

قد يكون حقيقة أن أراد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازاً في ذلك اللازم بخلاف التعريض فإنه لا يكون مجازاً في المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الاثير حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله الخ حيث سماه كناية مع يجوز حمله على جانب المجاز وهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة أبداً أنه دائماً يستعمل في معناه الذى أريد به ودون المعنى التعريضى وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازاً وكناية لأن المعنى

الأصلي بالنسبة للمعنى التعريضى بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مستعملاً فيه اللفظ ومقصوداً منه وذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة أبداً بقوله لأن اللفظ لم يستعمل في غير معناه وهذا يدفع الشكوك التي عرضت للظاهر ثم إن ما أجريناه عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجاني وقد خالفه عبد الحكيم منتصر السعدى بقوله نقلنا عن السكاكي حاصل أن المعنى التعريضى قد يستعمل فيه اللفظ مع الأصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مأمنة عن الأصل فيفارق ما يكون مجازاً وإن السكاكي قال أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون الغرض الأصلي طلب دلالة عليه والمعنى التعريضى مطلوب بالدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا أن الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتلويح وإن مستتبعات التراكيب إنما هي المعاني الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه أن في التعريض مذهبين مذهب الزحشرى وابن الاثير ومذهب السكاكي فتأمل (قوله) قد تقرر أن المقصود من الكناية هو اللازم فقوله زيد طويل التجاد معناه المقصود أنه ثابت له لازم طول التجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من أن يكون المراد طول التجاد الخارجى ولا كذب حيثئذ لأذرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله تصور في ذهن) صوابه

(١) قوله يجوز حمله أى على جاني الحقيقة والمجاز اه كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل في المعنى الذهني والمقصود منه تصويره ليتنقل منه (قوله بناء على أنه (٢٣٥) موضوع الخ) الصواب حذفه

ومقابلته كاف في التوجيه  
لإذ لا يلزم من الوضع للمعنى  
الخارجي واستعمال اللفظ  
فيه تحقيقه وإلا لما وجدت  
حقيقة موضوعه خارجي  
كاذبة نعم هذا البناء متعين في  
المستحيل كائن على الزاهد  
في حاشية الدواني (قوله)  
وأريد به الدلالة (الخ) من أين  
انه أريد به الدلالة من غير  
أن تراد من اللفظ ويكون  
مستعملا فيما معار ليس  
هذان من مستنعات التركيب  
(قوله لمنه في المجاز الخ)  
المنع أن يراد أقصا وهما  
قصدا وتبعاً كما سر (قوله)  
ما ذكره المصنف من أن  
التعرض الخ قد عرفت أن  
ما ذكره معناه انه لا يكون  
في المعنى التعريضي مجازاً  
بناء على طريق الخمشري  
وابن الاثير وهو لا ينافي  
مذهب الاخرين (قوله) بل  
تكون تارة حقيقة أي بل  
يكون اللفظ المراد منه لازم  
معناه تارة حقيقة بأن يستعمل  
فيه مع اصل المعنى وتارة  
مجازاً بان يستعمل فيه أي  
اللازم وحده (قول المصنف  
فهو حقيقة أبداً) أي انه  
لا يكون مجازاً في المعنى  
التعريضي أصلاً لانه  
لا يستعمل فيه اللفظ وهذه  
طريقة الخمشري وابن  
الاثير وأما عند السكاكي  
فعلى ما اختاره السيد  
فكذلك وعلى ما اختاره

كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى  
كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لقوله العابدين لها بانها لا تصلح  
أن تكون آلهة لما يعلون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها  
فضلاً عن غيره والآله لا يكون عاجزا (فهو) أي التعريض (حقيقة أبداً) لان اللفظ فيه لم  
يستعمل في غير معناه

معنى يجوز حمله على جاني الحقيقة والمجاز (قوله كما في قوله تعالى) في التمثيل بذلك بحيث لا يلزم من  
استعماله في معناه الذي هو ارادته به اخبار بغير الواقع قاله الناصر واجاب سم بعد كلام طويل نقله عن  
التلويح محل القصد منه أن مناط الاثبات والتي ومرجع الصدق والكذب انما هو المعنى الكائن وأما  
المعنى الحقيقي فلا يتعلق به اثبات ولا نفي ولا يرجع اليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية  
يجرى في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل  
فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لان اللفظ لم يستعمل  
فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة اليه وما  
أشار اليه من القياس (١) الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية  
المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى الممكن عنه لا يكون تعريضاً قطعاً وإلا لزم أن يكون المعنى  
المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالحسن أن يقال ان التعريض وإن كانت  
حقيقته الاصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث  
يكون كأنه المقصود الاصيل وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً في  
أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فانه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل  
كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصيل هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال  
فان كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو ه ووجد بخط سم على  
هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب مانصه نعم اعاقل أن يقول هذا  
وإن دفع هذا البحث لكه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه  
استناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازاً اللهم الا ان يقال الاستناد إلى غير من هو له انما  
يقتضي كونه مجازاً إذا كان مناط الاثبات والتي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد  
الانتقال منه إلى غيره فلا فراجع اه واقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا ابراهيم عليه  
السلام وبين الفاعل المجازي الذي أسند اليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الاستناد مجازياً لا يرد البحث  
أصلاً لان موده على أن الاستناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التاويلات التي  
لم تتم على ان جعل الاستناد مجازياً يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب أن الاستناد إلى غير من هو له الخ  
تخصيص لمعوم كلامهم بلا دليل فليتأمل (قوله كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي  
الخليل عليه الصلاة والسلام ورضي غضب يعوّد إلى كبير الاصنام (قوله تلويحاً لقوله اه) هذا لا يناسب  
ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بان المقصود به التهم والمناسب للتعريض التلويح  
بان الله يغضب من عبادت بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله لو كانه غضب الخ أي فالأله  
الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة أبداً) قال منجم باشافي حاشيته على الرسالة الفارسية

(١) قوله وما أشار اليه من القياس هو قوله وما ذكر في الكناية يجرى في التعريض اه كاتبه

السعدو تبعه عبد الحكم فاللفظ يكون مجازاً في المعنى التعريضي عند نصب التقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي تدبر الحروف (قوله واليه البحث  
حل المحمولات الخ) البحث هو التفتيش فاللائق تفسيره به فالبحث موضع التفتيش عن عوارض الشيء ثم تحمل عليه بالدليل او التنبه

(قول المصنف أحدها) إذن ) مذهب سيويه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين أنها اسم منون والنصب عند سيويه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيها إذا كان الجزاء مستقبلاً ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك (قول المصنف من نواصب المضارع ) أى بثلاثة شروط تصدده وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغیر القسم والدعاء والتداء وأن لا يكون الفعل حالاً فإن تصد من وجه دون وجه ذلك إذا وقع بعد العاطف كما في قوله تعالى وإذن لا يليون خلافه إلا قليلاً جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الإفصح لأن سيويه قال زعم عيسى بن عمر أن ناساً من العرب يقولون إذن أقبل ذلك في الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر إذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا في الرضى لكن قد يقال إن ذلك في الجواب كما صرح

بخلاف الكناية كما تقدم (الحروف ) أى هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة لكن سيأتى منها أسماء في التعبير بها تغليباً للأكثر في خط المصنف عدها بالقلم الهندي اختصاراً في الكتابة وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد ونمّش عليه لوضوحه ( أحدها إذن من نواصب المضارع ) قال سيويه للجواب والجزاء (قال الشلوبين دائماً و ) قال ( الفارسي غالباً )

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة في الظاهر متفقة المآل لأن الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معاً أحدهما من وسطه حقيقة كان أو مجازياً أو كناية بشرط أن يكون الكلام مستعملاً فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة مما يتناوله الكلام تناولاً بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملاً فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضاً ونقله عند السيد في حاشية المطول وأقره فقال له المصنف وتبعه عليه الشارح يخالف لكلام البيهقي فاتجه اعتراض الناصرو سابقه إليه شيخ الإسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما في المتناهي وما حققه صاحب الكشف لا يقتضي بطلان ما قاله المصنف لأنه لم يلزم موافقتهما ولا ثبت أن ما قاله لم يقله أحد من الأصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاحاً طائفة مشى عليه المصنف لا يجدي نفعاً وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغي التسك به على الخصم مراراً نعم بكيفية الاسترواح في الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذي ذكره أنه أى صاحب الكشف اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيها وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفي الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعاني لازماً لغيره منها أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيهقيين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقترناً بالكناية حيث قالوا التعريض بالفتح لا يوجب الحد وإن نواه خلافاً لما لك ومنفرداً حيث قالوا اللامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة لله تعالى ( قوله بخلاف الكناية ) أى فإنها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعاً لوالده في تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القيل السابق ويرد قول شيخ الإسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لا على الكناية لأنه مما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير في قوله فهو مجاز فانه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها ( قوله مبحث الحروف ) هو مصدر ميمي المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للوضوعات فلمنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها ( قوله التي يحتاج الخ ) هذا بيان لعذر الأصوليين في ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيحتمل ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الأصول أو يقال بتأخير جهة البحث فيكون من مسأله ( قوله لكثرة وقوعها ) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج لإذ قد يكثر وقوع الشيء ولا يحتاج إليه وقد يقال إن هذا نادر ( قوله لكن سيأتى منها أسماء ) كاذ و إذا الظرفيين وأى المشددة وكل ( قوله تغليباً للأكثر ) أى فلا يقال أن الأسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على أنه قد يقال لا تغليب فإن الصفار في شرح كتاب سيويه نقل عنه أنه يطلق الحرف على الاسم والفعل ( قوله من نواصب المضارع ) أى أنها قد تصب إذا استوفت الشروط ( قوله للجواب والجزاء ) أى للدلالة عليهما لأنها موضوعة لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام



وقد تمحض للجواب فإذا قلت لمن قال أن زورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك جراً مبرارته  
 أي إن زرتني أكرمك وإذا قلت لمن قال أجبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسي ومدخول إذن  
 فيه مرفوع لاختفاء استقباله المشرط في نصبها وتكلف الشلوين في جعل هذا مثالا للجزاء أيضا أي ان  
 كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتي عددها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثاني إن) بكسر  
 الهمزة وسكون النون (للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة محمول مضمون أخرى نحو إن ينتهوا  
 يفغفر لهم ما قد سلف (والنفي) نحو إن الكافرون إلا في غرور إن اردنا الإلحاحي أي ما (والزيادة)  
 نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للكشك) من المتكلم نحو قالوا  
 لبنا يوم أو بعض يوم (والإيهام) على السامع نحو أتاهما أسرا لئلا أو نهارا (والاختيار) بين المعطوفين  
 سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن  
 مالك وسره الاختيار على الأول وسماه الثاني بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو هـ وقد زعمت ليلي بأنني  
 فاجر هـ لنفسى تقاها أو عليها فجوزها أي وعليها (والتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف) أي  
 مقسمة إلى الثلاثة تقسم الكلي إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى إلى) فينصب بعدها المضارع  
 بان مضرة نحو لا زمنتك أو تقضيني حتى أي إلى ان تقضيته

ولا غلبة فهي دالة على أن الكلام التي وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن  
 مدلوله مكافئ له فمن ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعاني (قوله) وقد تمحض أي  
 وتخرج عن الجزاء وهو من تمامة كلام الفارسي (قوله) فقد أجبته فقط أي ولا مجازاة لأن التصديق في  
 الحال والجزاء لا يكون مستقلا (قوله) أي إن كنت الخ فالشرط وهو الاستقبال المشرط في نصبها  
 موجود على هذا التاويل (قوله) لأن الشرط علة أي فلا تنافي بين ما هنا وبين ما يأتي (قوله) أي لتعليق  
 إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولا فعل الشرط (قوله) والزيادة الخ فيه  
 مساحقة أي وثمرة الزيادة هو التأكيذ وإفادة الحرف التأكيذ لا تنافي زاده إذ لم يكن التأكيذ موضوع  
 الحرف وإلا فلا يكون زائدا وقد قال ابن عصفور الزائدي في تكرير الجملة (قوله) نحو ما إن زيد قائم  
 أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله) للشك الخ الحق ما أفاده الزمخشري  
 وتبعه التفات زان وابن هشام أن وضع أو لاحد الأمرين أو الأمور واستفادة هذه المعاني من قرآن غارجية  
 (قوله) لبنا يوما قبل ان أو هنا للأضراب (قوله) خذ من مالي إنما كانت أو ههنا للتخيير لأن الأصل  
 في مال الغير الحرمة حتى ينص عليه أو نص في أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله) بالاباحة أي اللغوية  
 لأن الكلام في مدلولات الحروف (قوله) ومطلق الجمع قال امام الحرمين في البرهان ذهب بعض  
 الحشوية من نحو ية الكوفة إلى أن أو قد تدبر معنى الواو والعاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى  
 مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذرا أو نذرا أو قوله لا تطع منهم آثما أو كفورا أو هذا زال عند المحققين  
 فلا تكون أو بمعنى الواو وقطوعه جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعاني كالزجاج والفراء وغيرهما  
 محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم الخطاب التقدير وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتهم لقلتم مائة ألف  
 أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهن عليه والرب عز وجل لا يتعاطاه أمر ولكن المعنى ان  
 الاعادة أهن في ظنوك فاذا اعترفتم بالافتقار على الابتداء فالاعادة أهن عندكم فلم تمنعوا هاه (قوله)  
 وقد زعمت الخ ضمنه معنى تحدث فعدها بابا وأورد أنها في البيت للتوبيخ لأن المعنى لنفسى تقاها  
 ان كانت تقية أو عليها لجورها ان كانت فاجرة وهو غير وارد لأن التوبيخ في الاتصاف بهما  
 والكلام في كون الفجور ضارا والقوى نافعة وهما متحققان (قوله) والتقسيم الانفصال فيه حقيقي

قد يقال ما يأتي مبنى على  
 معناها هنا كما صرح به  
 الشارح فراهه أن ما هنا  
 ليس مستقلا بل مرفوع على  
 ما هنا (قوله) التأكيذ  
 أي تأكيذ مضمون الجملة  
 نفيا أو إثباتا (قوله) قلت  
 وفيه نظر) لأنه بناء على  
 أنها للتوبيخ كان الظاهر  
 أن تكون لتوبيخ زمن  
 الاثبات (قوله) إذ لا يفاد  
 أن الخ وان كان المفيد  
 هو القرائن (قوله) إلى شيء  
 واحد أي وإن اختلف  
 التقدير فان كانت بمعنى  
 إلى فما بعدها بتاويل  
 مصدر مجرور بها وإن  
 كانت بمعنى إلا فهناك  
 مضاف محذوف عامله  
 ما قبل أو أي لا زمنتك  
 إلا وقت قضائك حتى

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) (٤٣٨) أى فبناء على التجاهل هو شاك فهو أول واحد الشئيين لكن لما كان التجاهل ليس

مقصود الذات بل لينقل إلى قصر الزمن الذى هو سبب الشك فيبنى عليه تقريب السلام من الوداع كان المراد بها التقريب فاندفع ما قيل انها هنا للشك المبني على التجاهل (قوله) وبذلك يحصل اشتباه السلام (الخ) حيث وقع كل من السلام والوداع على ما يبنى فيه لا يتأتى الاشتباه (قوله) لوجود قصر المدة في غيره) فيه ان الكلام في قصر مدة ما هو من جنسه (قول الشارح ولا يكون ذلك إلا عن ذنب) أى فالرأى بالطرف كناية عن أنت مذهب نظراً لسيبه وبه يستقيم السلام خلافاً لما في الحاشية تأمل (قوله) وأجاب القرافي (الخ) هذا هو النسكة في قول الشارح أول المبحث لسكرة وقوعها في الأدلة لا ما قاله المحشى هناك تدبر (قوله) لا يخرج بذلك عن الظرفية ( صرحوا بأن اسم الزمان لا يكون ظرفاً إلا إذا اعتبر واقعا فيه لحدث وهنا ليس كذلك فهو مثل علت زمان زيد ونحوه قال الرضى ويلزمها الظرفية إلا إذا اضيف إليها اسم زمان كقوله تعالى بعد إذ نجانا الله منها وقال به إذ أنتم مهتدون (قوله) والبديلة خرج عليه الزخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم الاية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لأحد فاذ بدل من اليوم

(والاضراب كليل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أأذن أو أقام يقال لمن أسرع في الأذان كالإقامة (الرابع أى بالفتح) للهمزة (والسكون) للباء (التفسير) بمفرد نحو عدى عسجد أى ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو وترميتى بالطرف أى أنت مذهب \* وتقليبنى لكن إياك لا ألقى فأت مذهب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لإفادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقال) ويدل للأول ما في حديث الصحيحين في آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فاني قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بالبعيد توكيدا (الخامس أى) بالفتح (والتشديد) اسم (للشروط) نحو إنا الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أياكم زادة هذه إيماناً (وموصولة) نحو لنزعن من كل شيعة أهدى الذى هو أشد (ودالة على معنى السكال) بأن تكون صفة لنسكرة أو حالاً من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم أى كامل في صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملاً في صفات الرجولية أو العلم

لأن كان حقيقاً ولمنع الخلو أن كان اعتباراً يوقد يؤتى فيه بالواو نظر التحقيق المقسم في أقسامه فهو مجتمع فيها كما ان الاتيان باو نظراً إلى تباين الاقسام ان كان حقيقاً أو تخالفها إلى كان اعتباراً يافل كل من او والواو مناسبة (قوله) والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله) بل يزيدون وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حذر الناس مع كونه تعالى عالماً انهم يزيدون ثم ذكر التحقيق مضرباً عما يغلظ فيه الناس وظاهر كلام الكشف وجماعة من المفسرين ان أوفى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم في مرأى الناظر كذلك أى اذا نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله) قال الحريرى (ظاهره ان الحريرى ابتكر ذلك (قوله) والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله) هذا يقال (الخ) الصواب انه يقال لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى في شرح الملحّة وتجاهل العارف بهذا المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال في زورته \* ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغيير ما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب اشتباه أحدهما بالآخر حتى يتأتى إظهار التردد في إيهام الوجود فانه جحد للضرورة (قوله) بالفتح (والسكون) احتراز عن أى بكسر الهمزة فانها من حروف الجواب ولم يتكلم عليها لقلتها في الكلام واحتراز عن أى بفتح الهمزة والتشديد وسأتى (قوله) بمفرد) أى لتفسير مفرد بمفرد وقوله أو بجملة أى أو لتفسير جملة بجملة (قوله) وهو عطف بيان وقال الكوفيون عطف نسق لأن أى عديم من حروف العطف وهو عطف تفسير (قوله) وترميتى بالطرف) فسرّه الشارح بقوله تنظر إلى آخره وقوله تفسير لما قبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمي لأنفس الرمي كإشعار ذلك قوله ولا يكون ذلك إلا عن ذنب (قوله) من خبرها (بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله) لإفادة الاختصاص) أى بالنبي وهو عدم

الزخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم الاية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لأحد فاذ بدل من اليوم

(قول المصنف ولل مفاجاة بعد بينا او بينا) اعلم ان بين يستعمل في الزمان والمكان إلا إذا كتب بـ أو الألف الماتى بهما عند إرادة الإضافة إلى الجمل ليكتف لفظ بين عما هو لازم له من الإضافة إلى المقصود وإنما كتبت الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يوثق بها للوقف كالظنوا فنهى تدل على عدم اقتضائه للضاف اليه كالكافة فان الإضافة إلى الجملة كالأضافة ثم انه إذا أضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا في الرضى فان تجرد جواب بينا أو بينا عن كلتي المفاجاة كما في قول الأصمعي هـ فينا نحن نرقبه أأنانا هـ فهو العامل في بينا فنعناه أأنانا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجردا عنها فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل بينا وبيننا معنى المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين لا الجواب لاضافتهما اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف فنعى قوله بيننا رجل يسوق بقرة إذ انفتحت البقرة فاجاز ما انفتحت البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا في شرح اللباب قال عبد الحكيم في حاشية الخيال فان لم تجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكونا ظرفا في مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل في بينا وبيننا هو الجواب كما انه عامل في إذ وإذا إذ حيث لا غير (٤٣٩) مضافين اليه حتى يتمت عمله لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى

الجملة إلا حيث فيكون المعنى حيث انفتحت البقرة بين أوقات سوقه لها في ذلك المكان أي مكان سوقه أو ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حيث بدل من بينا أو بينا لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا زمانا ولا حسن أن يخرجها عن الظرفية مبتدأ خبرها بينا أو بينا والتقدير وقت انفتحت البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت أنك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فان جعلت إذ حرفا أو اسما مجردا عن معنى الظرفية فالعامل في

(ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذا سم) للماضي ظرفا نحو وجئت إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها (ومفعول به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلا فاشكروا أي اذكروا حالتمكم هذه (وبدلا من المفعول) به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافا إليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا (ولل مستقبل في الأصح) نحو فسوف يعلون إذ لا غلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضي (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولنا نحو ضربت العبد إذ أساء أي لاسأته أو وقت لاسأته وظاهر أن الضرب وقت الاساءة لا قبلها (ولل مفاجاة) بأن تكون (بعد بينا أو بينا وفاقا لسيبويه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القل (قوله ووصلة) أي وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالي وظاهره أن أي ليست منادى وإنما هي وسيلة والتحقيق خلافه والهاء في أيها التنبيه (قوله أي اذكروا حالكم) المناسب لما قبله إذ كروا وقت كونكم قليلا إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل إنها ظرف لمخدوف هو المفعول (قوله أي اذكروا النعمة الخ) فيه ما في الذي قبله ويمكن أن إذ ظرف للنعمة (قوله التي هي الجعل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله في الأصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثله في الصحيح في حديث بدى الوحي من قول ورقة بن نوفل ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك ووجهه أنه لو قدر للماضي في الآية والحدث لم يصح نصبه يعلون في الآية ولا بآ كوز في الحديث لثنتا في بين مناهما ومعناه (قوله لتحقق وقوعه) أي فهو ماض تأويلا ويبعد هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) يباين لسكون الكلام بفيد التعليل (قوله)

بيننا هو فاجأ المأخوذ من إذ فنعناه على الأول فاجأ مجيء بين أوقات وقر في على الثاني فاجأ زمان مجيء بين أوقات وقر في أي زمان فراقها وإن جعلتها ظرفا فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه هو بينا هو الجواب لما عرفت انه حيث لا غير مضاف اليه لما مر فالعنى جاء زيد بين أوقات وقر في أي زمان فراقها في ذلك المكان أي مكان وقر في وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت مجيء زيد كائن بين أوقات وقر في أي زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلا من بينا ولا يجعل مضافا إلى الجملة بعد بدل يجعل تلك الكلمة عاملة في بينا واختار المخشري أن العامل في إذ وإذا حرفا أو ظرفا معنى المفاجاة فقول الشارح فاجأ مجيء وقر في معنى على كونهما حرفا وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفا وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أي إما أن تقول فاجأ مجيء وقر في فقط ولا تقبل في ذلك المسكان أو الزمان أي مسكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفا أو زد زمانه أو مكانه أي في ذلك الزمان أو المكان أي زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفا وهو مبنى على ما اختاره المخشري في

العامل وأما رفع مكانه أو زمانه ففيه أنه تخرج إذ حيث تد عن كثرتها ظرفا والكلام إنما هو فيها حال كونها ظرفا وبما تقدم علم أنه لا يصح ابدال إذ وإذا من بينا أو بينا إذا كانا ظرفي مكان أو اسمين بمعنى المكان جرذا عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبيننا دائما ظرفا زمان (قوله) وبالرفع عطف على مجيئه (قد عرفت أنه) إخراج لهما عن الظرفية وإذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لأن المفاجأة الخفائه إنما يتجه إذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا (٤٤٠) وقد عرفنا أنه لا يستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح) ثانيتهما

ابتدائية ( بخلاف إذ فانها مختصة بأن يكون ما بعدها ماضوية (قول الشارح أو مكانه أو زمانه) علت ما فيه مامر (قول الشارح زائدة لازمة) فيه إشارة لرد قول الرضى أن اللزوم يتنافى الزيادة وقوله أو عاطفة أى مؤكدة للتعقيب المستفاد من إذا كما في الرضى (قوله) ولا تقع الابتداء (مأخوذ من الشارح ومعناها الحال أى بالنسبة للمفاجأة وإن كان مستقبلا بالنسبة لزمن الخروج (قوله) وزعم الزمخشري (الخ) لعله فرار من الإيراد قبله (قوله) وإن قدرت أنها الخبر (الخ) فلو قيل بالباب للعله بدل (قوله) مستغنى عنه (عرفت

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بيننا أو واقف إذ جاء زيد أى فاجأ مجيئه وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهى في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع إذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثابتتهما ابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين ففى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأ وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا) فتجاب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسخ الخ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو أتيتك إذا أحر البسر أى وقت أحراره (وندر مجيئها للدأى) نحو وإذا رأوا تجارة أو هوا الآية فأنها نزلت بعد الرؤية والانقضاء (والحال) نحو والليل إذا يعشى

بحكاية مثله) أى فيعمل بالقياس (قوله) أى فاجأ مجيئه (الخ) فيه لم ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها حرف بين معمول للجماع بينا أنافى أزمنة وقوفى في إجزاء وعلى أنها ظرف فبنية على الفتح في محل رفع على الابتداء والخبر وأدنى الخبر أو المبتدأ (قوله) زائدة لتزيين اللفظ (قوله) قولان وفي المسئلة قول ثالث أنها للسببية المحضة كفاء الجواب وهو لا يأتى حتى الزواج (قوله) أتيتك إذا أحر البسر) مثله قوله تعالى وإذا ما غضبوا هم يغفرون وقوله والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون فإذا فيها ظرف لخبر المبتدأ وليست شرطية والجملة اسمية ولا لاقرنت بالفاء (قوله) والحال (١١) أى باعتبار صاحبها لا باعتبار وقت التكلم (قوله) والليل إذا يعشى) قيل لا يظهر أن إذا في هذا ونحوه لجرذا الزمان من غير تقييد بحين أى وقت غشيانه على أنه

(١) قوله والحال أى بعد القسم نحو والليل إذا يعشى قال في المعنى بعد حكاية توجيه كونه في نحو ذلك للحال مانصه والصحيح أنه لا يصح التعليق بأقسام الأنشأ لأن القديم لا زمان له لا حال ولا غيره بل هو سابق على الزمان وأنه لا يتمتع التعليق بكائنات مع بقاء ادعاء الاستقبال بدليل صحة مجيئ الحال المقدرة باتفاق كمررت برجل معه صقر صائدا به غدا أى مقدراً الصيد به غدا ومريدا به الصيد غدا وهو أوضح اه بحذف

بدل

أنها للتوكيد (قول المصنف وترد ظرفا مع قول الشارح فتجاب (الخ) إن كان معناه أنها لكثرة ورودها شرطا تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك في الأمور القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وإن لم يكونا شرطا وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الأولى لزوم أجزاء الشرط. اندفع ما قاله السمع قبل ذلك في فاء الجزاء هذه زائدة وهذا ما حققه الرضى وإن كان معناه أنها شرطية كما هو ظاهره ورد ما قاله السمع وما قال الرضى أيضا إن فاء السببية تقييد التعقيب إذ السببية لا تخلو منه ومعلوم أن إذا ظرف للجواب فهو فيه

(قول الشارح فان الغشيان مقارن لليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ما قاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فلمنى اقم بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائما فيفيد مقارنه العامل لان ذلك من ضرورة الصاق الموروفى ذلك الحال فان قلت الحال قيد فى العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجرد ابدل مقيدا لليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ما هنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام فى الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لا يتصرف وان المقسم به الليل ووقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى مجاوزة شئ) عبارة الجامى اى مجاوزة شئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما الخ وإما قال وتعديته للاشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمغ يصمغ صمعا كفرح والصمغ شدة الذكاء (قوله لا بطلان للحكم الخ) صرح الرضى وغيره بأنه اذا وليها مفرد لا تكون لا لابطال إنما افيد بها ان التكلم بالمنسوب اليه كان (٤٩١) غلطا وسهوا او كذبا اما الحكم فباق (قوله اى وليست عاطفة)

قال ابن هشام فى المغنى بل

هى حرف ابتداء على الصحيح

(قوله نظمه هكذا الخ) هو

نظم فاسد تأمل (قوله

انها فيه كالفاء) اى وتفيد

المهلة أيضا الا أنها أقل

من ثم لانه تمهل ذهنى كما

سيحى (قوله فى الوجود)

مطلقا عن التقيد بالخارجى

والموجود فى كلام

الرضى تقلا عن الجزولى

أن الترتيب فيها ذهنى

(قوله حتى يرتب ما بعدها

على ما قبلها ذهنا) فان

المناسب بحسب الذهن

أن يتعلق الموت أولا

بغير الانبياء ويتعلق

بعد التعلق بهم بالانبياء

ولان كان موت الانبياء

بحسب الخارج فى أثناء

فان الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء لالاصاق حقيقة) نحو بهاء أى ألصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد اى انصقت مرورى يمكن يقرب منه (والعددية) كالمهزة نحو ذهب الله بنورهم اى ذهبه (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلما أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاءكم الرسول بالحق اى مصاحبا له (والظرفية) المكائية او الزمانية نحو ولقد نصركم الله بيدرجانهم بسحر (والبديلية) كما فى قول عمر رضى الله عنه استاذنت النى صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لاتنسنا ياخى من دعائك فقال كلمة ما يسننى ان لى لها الدنيا اى بدلها رواء اى اودا وودو غير هو اخى ضبط بضم المهزة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل إذ ليس المراد تطبيق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء لالاصاق) وعلية قصرها سببو به حيث قال انما هى لالاصاق والاختلاط اه والاصاق بصل الثنى بالثى وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالمهزة) أى فى انها تصير الفاعل مفعولا وكاتسمى بآه التعدية تسمى بآه النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فشرطه بين حروف الجر التى ليست بزائدة أو فى حكم الزائدة كرب ومنذ (قوله والاستعانة) ادرجا بان مالك فى السببية قال وآتت التعبير بالسببية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسببية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلوة والسبب واحد ومن فرق غاير بينهما بان العلوة من جهة مدلولها بخلاف السبب فانه كالأمانة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلهامع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبديلية) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البديلية أخذت ببدل شئ ببدل شئ يؤخذ ايضا فليس الاختداد فاما لثى بدل ما يأخذه بل أخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذ شئ فى نظير شئ يدفعه ثمنا كان كما مثل أو غير ممن كقولك قالت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لاتنسنا ياخى من دعائك لانها تشرع برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

(٥٦ - عطار - أول) سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركبان الحاج على رجالهم وإن كان قد يكون

عكس ذلك قاله الجامى وحيث عدلت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتبوع يقتضى اعتبار المهلة فيه فانه عبد الحكيم وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تأمل (قوله داخله مع حتى الجارة على الاصح) اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقة ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تطف الجزء لانه أظهر معنى حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جر المتجاور لكن لما كان أشيع الاستعمالين جر الجزء حكمه إلا ان وجد دليل لحروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لتلقل لفقد المرجع للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانثناء وأحرف النوى والمشباهتها الحرف

( والمقابلة ) نحو اشترت الفرس بألف ( والمجازة ) كمن نحو ويوم تشقق السماء بالنعام  
 أى عنه ( والاستعلاء ) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقطار أى عليه ( القسم ) نحو  
 بالله لأفعلن كذا ( والغاية ) كللى نحو وقد أحسن بى أى إلى ( والتوكيد ) نحو كفى بالله شهيدا  
 وهزى اليك بمجد النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع ( وكذا التبويض ) كن ( وفاقا للاصمى  
 والفارسي وابن مالك ) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبويض ويشرب فى  
 الآية معنى يروى أولئذ مجازا والباء للسبية ( التاسع بل للمطف ) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت  
 موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم  
 المطفوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المطفوف وفى غير الموجب نحو ماجا زيد بل عمرو  
 ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المطفوف عليه وتجعل ضده للمطفوف ( والاضراب ) فيما إذا  
 وليها جملة ( اما الابطال ) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالحق بالحق لاجنون به

اراد بالكلية لفظا خي والاول اظهر ( قوله والمقابلة ) وهى الداخلة على الاعواض كاثمن ( قوله كمن )  
 يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خير أو سائل بعذاب واقع وقيل بعد غيره كمثل الشارح  
 ( قوله وكذا التبويض ) قال الامام فى المحصول الباء إذا دخلت على متعدي نفسه نحو وامسحوا برؤوسكم  
 صار للتبويض للفرق الضرورى بين مسحت المتدبيل ومسحت بالمندبل فى افادة الاول الشمول والثانى  
 التبويض فيجب أدنى ما يتناولوه المسح وهو شعرة أو شعرتان اه لكن قال امام الحرمين فى البرهان ان  
 هذا خلف من الكلام لاحاصله وقد اشد تكثيرا بن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين  
 أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبويض يتلقى من غير الباء اه وفى فصول البدائع العلامة  
 القارى أنه يلزم على ما فى المحصول الترادف مع من والاشترار مع اللصاق وكلاهما خلاف الاصل  
 ( قوله وفاقا للاصمى ) أى فلشافى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبويض لكن فى فصول  
 البدائع انه لا نقل له لغة اه فلعله لم يطلع على نقل الاصمى أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه  
 ( قوله وقيل ليست للتبويض ) ممن أنكر كونها للتبويض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى  
 تبعا للامام بانها شهادة نفى ففى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو  
 اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب  
 متتابع لسائر أحكامهم فى نفى ما دل الاستقراء على نفيه ( قوله فيصير كأنه مسكوت عنه ) أى  
 بالمرء لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتا عنه بل نفى عنه الحكم لان المراد بالحكم الانبئات  
 دون الثبوت ولا يلزم من نفيه تحقق الانتفاء لامكان أن يكون الثبوت باقيا ( قوله والاضراب )  
 أى المجرد عن العطف ( قوله فيما إذا وليها جملة ) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال  
 لاسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد ( قوله أم يقولون به جنة ) فى  
 التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك فى قوله ان بل الاضرابية لا تقع فى التنزيل ومثلهما قوله تعالى وقالوا  
 اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب فى الآيتين لا تعين كونه للابطال  
 لاحتمال انه للانتقال من جملة القول لامن جملة المقول وجملة القول اخبار من الله تعالى عن مقامه صادقة  
 فلم يبطلها الاضراب ولما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا فى بعض افعالها  
 تخفيف الباء ( قوله ) وهو  
 إما يناسبه التكثير فيه  
 ان التقايل لهذا المعنى  
 يناسب أيضا ( قوله من  
 كونه لازما لمعناها الخ ) قد  
 يقال انه جزء المعنى تأمل  
 ( قوله ) وهو لا يختص  
 بذلك ( لا يختص فى  
 كلام الشارح بل معناه انه  
 فى هذا النوع نحو كذا اه  
 يناقاه فى غيره بأمثلة  
 أخر تدبر

(أ) (للاقتبال من غرض إلى آخر) نحو ولد لنا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا فاقبل بل فيه على حاله (العاشريد<sup>(١)</sup>) اسم ملازم للنصب والاضافة (٢) إلى أن وصلتها (بمعنى غير (٣) ذكره الجوهري وقال يقال انه كثير المال يده أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أني من قريش) أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لمرسها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده اهل العرب وقيل ان يده فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو لا انتقال) أي واقعة في أول الكلام المنتقل اليه أو لا انتقال صفة المتكلم التي بكلام بعد آخر وإن لم يأت بيل (قوله اسم) وقال ابن مالك الحرف كإلا الاستثنائية (قوله ملازم للنصب) أي على الاستثناء وهذا على أنها بمعنى غير أو ما على أنها بمعنى من أجل فبني على الفتح (٤) إذ لا محل للاستثناء (قوله وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها وإلا فلا يلزم من كونه من قريش أنه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أي أفصح العرب (قوله أورده اهل الغريب) أي العلماء الذين ألفوا في الالفاظ الغريبة الواقعة في الحديث كابن الأثير في النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح) (الخ) يعني أنه ليس هناك شيء يمكن استثناءه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قريش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذم قطعاً بل هو في غاية المدح والمعنى ليس هناك ما يمكن استثناءه فهو أبلغ في المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

(١) قوله بيد في المعنى ويقال ميد بالميم وروى النشافي في مسنده حديث نحو الآخرون السابقون باند أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال في كائن كائن ولا ينافي ذلك الحرفية أي لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون إسماً فان لكن مخففة على هذه الزنة وهي حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدماميني على المعنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء كإلا لم يعد بل في كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخاري مانصه والمختار عندي أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أي في قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على اسميتها قال وأما استعمالها متلوة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد أني من قريش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد في بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل أمة فحذف ان وبطل عملها وأضيفت يد إلى المبتدأ والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف في آل نادر ولكنه غير مستبعد بالنسبة على حذف ان فانها اخوان في المصدرية وشيبيان في اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفاً وأجيب بأنه تمخيج على رأى الجماعة لا على مختاره واعتراض أن ما يضاف إلى الجمل محصور في أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع المحصر ولو سلم فالحظور إنما هو المضاف إليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدماميني أفاده في القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال في المعنى إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً بل منصوباً ولا يقع صفة ولا استثناء متصلاً وإنما يستثنى به في الانقطاع خاصة اه

(٤) قوله فبني على الفتح أي في محل نصب على الحال لا على الاستثناء إذ لا محل الخ اه كاتبه عنى عنه

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح  
والترييب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى عجمي وعمرو عن عجمي زيد وخالف  
بعض النحاة فى إقادتها الترييب كما خالف بعضهم فى إقادتها المهلة قالوا مجيئها لغيرها كقوله تعالى هو  
الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر  
كهز الرديني تحت العجاج جرى فى الأنايب ثم اضطرب

واضطرب الريح يعقب جرى الهز فى أنابيبه وأجيب بأنه توسع فيها بأقاعها موقع الواو فى الاول  
والفائق الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترييب الذكرى وأما مخافة العبادى فأخوذة من قوله كما فى  
فناوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد  
بطن أنه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أوفى بدل ثم بالواو قائلين ان بطنا بعد بطن فيه معنى ما تناسلو إلى التعميم  
وإن قال الأكثر انه للترييب (الثانى عشر حتى لاتنها الغاية غالبا) وهى حيثند اما جارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب  
أخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يحتمل  
أن يكون عيباً لأنه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكذا  
يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ما هو محض الشجاعة عيباً لكن هذا محال ومالا  
يثبت إلا على تقدير المحال يكون محالاً لا محالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تلام بهجران الإحبة والوطن  
فرحم الله هؤلاء الناس لا كمن قيل فيهم  
بلوهم مذ كنت طفلاً فلم أجد كما أشتى منهم صديقاً وصاحباً  
فصوب رأيي فى فرارى منهم وشمرت أذبالى ووليت هارباً  
وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان  
(قوله على الصحيح) راجع للمهلة كما يفيد كلام الشارح للتشريك فانه لا خلاف فيه إذ هو من  
لوازم العطف والقول بزيادتها كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا يقال للتشريك (قوله  
هو الذى خلقكم من نفس الخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها  
وليس فيها هو الذى و آية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لاشم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى ثم  
فى الآية بعكس الترييب (قوله كهز الرديني) أى الريح الرديني نسبة إلى ردينة امرأة كانت تقوم  
الراح بخط حجر والعجاج الغبار والأنايب جمع أنبوبة وهى ما بين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى  
الجواب (قوله فأخوذة الخ) أى خلافاً لمن ادعى توهم المصنف فى ذلك (قوله عنه) أى عن العبادى  
(قوله انه للجمع) أى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيره) وإن كان قليلاً بدليل قوله  
وإن قال الأكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو بدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع  
الترييب ومع الجمع ففيه تنبيه على أن العبادى سوى بين الواو و ثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من  
قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع أن ثم قد تستعمل  
موضع الواو كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الإيمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلاً  
عن فك الرقة والاطعام (قوله لاتنها الغاية) أى لاتنها ذى الغاية<sup>(١)</sup> او الاضافة لاذنى ملابسة أى

(١) قوله أى لاتنها ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد  
بالغاية المسافة مجازاً مرسلًا عاقبته الجزئية اه كاتبه عفى عنه



نحو سلامه حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن والفعل لن يبرح عليه حتى يرجع النياموسى  
 اى إلى رجوعه واما عاطفة لرفع اودنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما  
 ابتدائية بأن يتبدل بعدها جملة اسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماها ه بدجلة حتى ماء بدجلة اشكل  
 او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجوه (وللتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر  
 للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضل سباحة حتى تجود وما لديك قليل  
 اى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن يجيئ التعليل ليس بغائب ولا نادر  
 (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم حتى ذلك  
 يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب وذى ولد لم يلد له أبوان  
 أراد عيسى ر آدم عليه السلام (ولا يختص باحدهما خلافا لما عني ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائما وكأنه  
 لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائما وقرر ه في الآية بأن السكفار تدهشم أحوال يوم القيامة  
 فلا يبقون حتى يتموا ما ذكر إلا في احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن  
 مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسما بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدوت  
 من على السطح أو من فوقه (وتسكون) بكثرة (حرفا للاستعلاء) حسا نحو كل من عليها فان أو معنى نحو  
 فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجاورة) كعن نحو  
 رضيت عليه اى عنه (والتعليل) نحو وتكبروا الله على ما هدايتكم إياكم (والظرفية) كنى نحو  
 ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة  
 لسوء صنيعه على أنه لا يأمن من رحمة الله اى لكونه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على عين  
 اى يميناً قيل هي اسم ابتدء دخول حرف الجر عليها وقيل هي حرف ابتداء لا مانع من دخول حرف جر على  
 آخر (اماعا يعول فعل) ومنه إن فرعون علا في الارض فقد استكمل على في الاصح اقسام الكلمة (١)

لانتها بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لانتهامه (قوله نحو سلام) أى ذات سلام من الملائكة (قوله  
 اشكل) اى فيه بياض وحرمة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس  
 بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب التكثير) وهو حرف خلافا للسكونيين فدعوى اسميتها (قوله  
 لم يلد) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى  
 ساكنان فحركات الدال بالفتح تخفيفا أو بالضم اتباعا للهاء (قوله للاستعلاء) اى للعلو لا لطلبه واما نحو  
 قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فتوكلوا اى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى  
 وحاصل معناه لزوم التفويض قال الكمال واللاق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقاً وان يقال أن  
 معناها لزوم التفويض إلى الله فعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته  
 في الاستعمال في الشيء عن مراعاة أصل المعنى كفى قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى  
 الاستعلاء لا شتار استعماله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا اى  
 كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشئ كأدوات  
 الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد بالعين المحلوقة عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر  
 الخ) فيه أنه ان أراد أنما فغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاة فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهى  
 لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) أى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

(١) قوله فقد استكمل في الاصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ الجبال السرمدي بقوله

غدث من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسباحة في الروري  
وذكر الشيخ السيوطي في الاشياء والنظائر النحوية مما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها  
في أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها بيت لكل العشرين فقال

وردت في النحو كلمات أتت تارة حرقا وفعلما وسما  
وهي من والهاء والهمز وهل رب والهمز وفي أعنى فإ  
عسل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما  
وخلالات وها فيما رروا وإلى ان فارو السكما  
وقلت ثم زد حتى فقد جاءت مما لموضع فعلا وحرقا علما  
وقد تقدم للشرح بيان ذلك في الهزمة كما بينه هنا في على وبيانه في من أنها أمر من مان ويمين  
واسم بمعنى بعض عند الزمخشري في قوله تعالى فأخرج به من الثرات رزقا لكم مفعول به  
لاخرج وحرقا كاهو معلوم وبيانه في الهاء أنها اسم في نحو ضربه وحرف في نحو إياه وفعل  
أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وإن أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هي هين  
وبيانه في هل أنه حرف استفهام وأمر من وهل بهل واسم فعل في جهل وفي رب انه فعل  
ماض من ربه يربه بمعنى رياه وأصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفي النون  
انه حرف وقاية في نحو أكرمني واسم في نحو قن وفعل أمر في قول ابن مالك  
وإن أردت الونى وهو الفتور فقل ن يا خليلي نياه نوه في نين  
وفي في انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفي وفي والحرف المعلوم وفي عل انه اسم  
للقراد المهزول وللشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاء ثانيا وحرف ترج لغة في لعل وفي لما انه  
ظرف بمعنى حين وحرف نفى جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار  
السرمدي إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالى تحولت إلى شعث لما فلما اخف عرا  
وفي بلى انه اسم لغة في البلا الممدود وحرف جواب ويقال بلاه إذا اختبره وفي حاشا  
أنه اسم مصدر بمعنى التنزيه في نحو حاشالله بالتونين في قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء  
وفي إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفي الكاف أنه  
اسم في نحو بك واكرمك وفعل أمر في قول البدرى

أما إذا رمت كتم السر قلت رشا ك ما أقول كياه كوه كي كسين  
وحرف جر وحرف خطاب وفي خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل في نحو وإذا خلوا  
إلى شياطينهم وحرف استثناء بحر المستثنى وفي ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ في نحو هاك وفعل  
أمر من هاء يها وحرف تنبيه في نحو هذا وهاأنا وفي لات انه اسم هم وفعل ماض بمعنى صرف  
وحرف نفى بمعنى ليس في نحو ولات حين مناص وفي إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر للالتين  
من وأل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفي ان انه اسم مصدر بمعنى الآنين وماض من الآنين أيضا  
في نحو ان زيد أنا وحرف تأكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفي حتى أنه اسم لامرأة ولموضع  
بعبان وماض لالتين من الحث والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قوله الشارح وقد لا يتسبب عن الشرط) لعله بحسب الظاهر وإلا فقد قالوا لا بد في حجة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد) لأن وضع الاضافة للإشارة إلى واحد معين مادل عليه المضاف (٤٧ ع) بأن يكون له مزيد اختصاص

بالمضاف اليه كذا في الرضى (قوله يخالفه ما يأتي الخ) لعل ما يأتي مبنى على طريقة علماء البلاغة من أن كلام المضاف وذو اللام حقيقة في الواحد المعين والجنس اما اشتراكا لفظيا كما هو المشهور أو معنويا كما هو

(الخامس عشر الفاء) العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى والتعقيب في كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو وإذا عتب قيام عمرو وقيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين الزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الطومر ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به المصنف لمطف عليه الذكرى وهو في عطف مفصل على مجمل نحو إنا أنشأناهم انشاء فجعلناهم أبكارا عرا أثرا بقا قد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة (والسبية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى ففضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحتز بالعاطفه عن الرابطة للجواب فقد تراسخ في الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فاتهم عبادك (السادس عشر)

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثاني بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشئين ان يتقدم احدهما ويتأخر الآخر بل المراد ان رتبة ذكر الثاني بعد الاول لكونه تفصيلا لملا (قوله إذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافي التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثاني عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع ملة (قوله) وإنما صرح به (الخ) فيه انه لا يلزم من كونه لا رما للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمقصود بيان المعاني التي وضعت لها الحروف وحيث فلا بد من التصريح به لافادة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا إذا كان لازما خارجا عنها الترتيب ليس كذلك فانه جزء للاخص الذي هو التعقيب وحيث فلا بد من وضعه للاخص وضعه له (قوله) وهو أي الترتيب الذكرى (قوله) في عطف مفصل (الخ) ظاهر انه محصور في ذلك وقد تنبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره في ذلك فانه يكون في مدح الشئ ومذمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فاقبس موى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض تنبؤا من الجنة حيث نشاء فقم أجر العاملين (قوله والسبية) أي ان ما بعدها سبب عما قبلها (قوله) ويلزمها التعقيب (أي باعتبار التعقل) (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل ويحتمل ان المراد يتوول إلى الدخول باعتبار مكثه في مدة القبر قال البخشي في شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تقربوا على الله كذبا فيستحكم بعباد واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والاسحات أي الاستئصال بالعذاب في الآخرة وأجيب بانه مجاز يجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يعمل على عذاب قبر وقد تجرد الجواب عن الفاء كافي قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأنكر المبرد ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فارح يشكره قال الجار بردي في شرح المنهاج وهو غير مرضي لان النقل لا يمكن منعه ولا رويته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ قوله وقد لا يتسبب (الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جوابا مع تقديره فيسبب عن الشرط تقديره في الآية ان تعذبهم فلمهم الذل كما ان تقديره في التي بعدها فلمهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لاجوابه (قوله) ان تعذبهم فاتهم عبادك) قيل ان في الآية تقدما وتأخيرا والمعنى ان تعذبهم فانك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فاتهم عبادك لان الذي يشاء كل المغفرة فانك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فانك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في المصحف وقال الامام القرطبي في تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم

تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب

غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عومه كما عرفت وبما عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كالأية تارة لاستغراق الافراد نحو كل غلام رجل إذا لم ير غلاما رجلا كافي

نعم جميع غلانه تأمل (قوله ظاهر ١٤٨) في أن استغراق الافراد (الخ) الظاهر من كلام أهل العربية هو ما ذكره المصنف قال في

الظرفين) المكان والزمان نحو وأنتم عاكفون في المساجد وأذكروا الله في أيام معدودات (والمصاحبة) كع نحو قال أدخلوا في أمم أي معهم (والتعليل) نحو لمسكتم فيها أفضمتم فيه أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولا صلبكم في جذوع النخل أي عليها (والتوكيد) نحو وقال أركبوا أيها والاصل أركبوا (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبته والاصل زهدت ما رغبته فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الالعام أزواجا يذكركم فيه أي بكثر كسب هذا الجمل (والى) نحو فردوا أيديهم في أفواههم أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع في الثوب أي منه يعني فلا يمينه لقلته (الهابيع عشر في التعليل) في نصب المضارع بعدها بأن مضرة نحو جئت كي انظر كأي لأن (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لأن (الثامن عشر كل اسم لاستغراق افراد) المضاف إليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعروف المجموع) نحو كل العبيد جاؤا وكل الدرهم صرف

المغنى كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ما حاصله أن لفظ كل مفرد مذكور ومعناها مجسب ما تضاف إليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مرأعاه معناها فذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو كل شيء ففعله في الزبر

بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والنفقار فانك العزيز الحكيم أبقى هذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا في القرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهره لتعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رافة بهم وقوله تعالى فانك أنت العزيز الحكيم يعني لاشين يشتونك في عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تليح إلى أن مغفرة الكافرين لا تنافي بالحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقلين اه (قوله للظرفية) أي ولو تقريرا كقوله تعالى ولا صلبكم في جذوع النخل فان الجفع وإن لم يكن مكانا للصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له تمسكه منه تمكن المظروف في الظرف وحيث لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كاقبل ولم يثبت بجملها للشيئية حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا للإشراك وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البخاري (قوله أدخلوا في أمم) وقيل هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله نحو لا صلبكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للصلوبين بجامع التمكن (قوله زهدت فيما رغبته) الظاهر أن مفعول زهدت في مثل ما قاله منصوب بزرع الخافض فظنه متعديا وإلا فاعلم ان زهدا إنما يتعدى بفي وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبته قال أصله من رغبته فيه هذا ان جعل زهد بتثنية الهاء كما في القاموس ضد الرغبة فان جعل به فتحا بمعنى حزر وحرص كان متعديا فيصح التمثيل به اه ذكرنا (قوله وبمعنى الباء) قيل أي معناها الاصل وهو الاصلاق والاروجه ان يقال معناها اللائق بالحل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب في الآية الآية (قوله يذكركم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم في العلة المتضمنة وفعال الله تعالى لا تعلل وهذا سبب عادي وجعل الزمخشري في الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمسبب والمعدن للبت والتكثير نحو ولكم في القصص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن في الظرفية وردوا بمعنى أدخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أي لفظا أو تقدير (قوله كل العبيد)

ومفرداً مؤنثاً في كل نفس بما كسبت رهينة ومعنى وبمجموعاً مذكراً أو مؤنثاً وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فاذا ذكره المليون مبنى على التسامع بناء على أن كلمة كل ما كانت في افادة الافراد والاجزاء تابعة للضاف اليه وأن ما تستقل بافادته هي الاحاطة قالوا إن لفظة كل لا احاطة وأن الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناصب) أي لقيامه مقام كي وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القيليين واللام حينئذ غير مختصة كذا في الرضى (قوله ما كان قاصدا للفعول الخ) هذه عبارة المغنى وفي الجامى بناء

على أن الفعل منتصب بأن بعدها ما ضمه فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أي أي ما كان صفة الله تعذبهم اه وهو يفيد انما زائدة مع نصب الفعل بأن فتفيد التوكيد أما بسبب الزيادة أو

بناء على ما قاله الرضى من أن هذه اللام كأنها هي التي في قولهم انت لهذه الخطأ اى مناسب (٤٤٩) لها وهي تليق بك ولا شك ان هذا دخلا

في التأكيد حيث أفادت  
معنى المناسبة المطلقة عليه  
النفي وحيث صرح قول  
الشارح أنها داخلة على  
الخبر المنصوب بان بعدها  
وفي حواشي الاشعري أن  
مذهب ابن مالك أنها  
زائدة والفعل منصوب  
بان وهو مذهب مركب  
من المذهبين ويؤيده ما  
تقدم عن الجامى وحيث  
ظهر أنها للتوكيد وأنها  
داخلة على الخبر وأنه  
منصوب بان بعدها وان دافع  
مازوم على مذهب الكوفيين  
من أنها ليست بمعنى كي  
وأن شرط العامل  
الاختصاص والخروج  
عن الاصل مع إمكان  
التأويل فليتأمل (قوله)  
ومعنى وجودها حصول  
مضمونها) فيه أن لقائل  
لولا زيد هلك عمرو لا  
يلاحظ تعليق الهلاك على  
ثبوت الوجود لزيد بل  
على وجوده وإن صح  
ذلك (قوله) الذى جوزه  
محققو المأخرين) أى  
لوجوده مصرحاً به في نحو  
قوله لا زهير جفاني  
كنت معتزراً له لكن أوله  
الجمود بأن المعنى لولا  
جفوة زهير (قوله)  
وعبارة المعنى (الخ) يمكن  
أن معنى قوله بوجود  
الاول بالوجود الذى في

ومنه أن كل من في السموات والأرض إلا أتى الرحمن عبداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (و) لاستغراق  
(أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعروف) نحو كل زيداً والرجل حسن أى كل أجزاءه (التاسع عشر اللام)  
(الجارئة للتعليل) نحو وأزنا إليك الذكرين لأننا نأى لأجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار  
للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للعتيقين (والملك) نحو الله ما في السموات وما في الأرض (والضرورة)  
أى العاقبة) نحو فاقطع آل فرعون ليسكون لهم عدواً وحزناً فهذه عاقبة التقاطع لا علمه إذ هي  
التبني (والتعليك) نحو وهبت زبدتوباً أى ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم  
أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفي) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم  
لم يكن الله ليغفر لهم فهى في هذا ونحوه لتوكيد نفي الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن  
مضمره (والتعدي) نحو ما ضرب زيداً لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان  
فاعله بالهزمة مفعوله باللام (والتأكيد) نحو إن ربك فعال لما يريد الاصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو  
فستقنا بلديت أى إليه (وعلى) نحو يخرون للأذان سجداً أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط  
ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري  
أى عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس أى بعده (ومن) نحو سمعت له صرخاً  
أى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه أى عنهم وفى حقهم  
ولاً بان كانت للتبليغ لئيل ما سبقتمونا وصير كان وإليه للآيمان

أى فكل فهما لاستغراق أفراد المعرفة المجموع واستشكاه السبكي بأن ما أفاده كل من إحاطة  
الأفراد أفاده الجمع المعرفة قبل دخوله عليه وأجاب بأن أل تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه  
وكل تفيد في أجزاء كل من تلك المراتب وما أجاب به قول مردود لأنه يقتضى عدم جواز استثناء زيد  
في نحو جاني الرجال إلا زيدا إذ لم يتناول له لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا في نحو قوله تعالى والله يحب  
المحسنين أن معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب الرضى ان الجمع المعرفة يفيد ظهور العموم في الاستغراق  
وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله) ومنه أن كل من في السموات) فضله عاقبه إشارة  
إلى أنه نوع آخر إذ من ليس جمعا اصطلاحيا لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله) أن كل أجزاءه)  
قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل  
الطلاق واقع لإطلاق المعتز والمغلوب على عقله رواه الترمذى والمصنف جعلهما في شرح  
منهاج البيضاوى من قبيل المعرفة الجنسية وهو في المعنى كالنكرة فهو من القسم الاول وهو  
استغراق أفراد المنكر والاول وجه خصوصاً المثال الثاني (قوله) النار للكافرين) أى عذابها مستحق  
لهم لأن لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى ذات نحو الخلد لله ولم يجعل هنا للاختصاص لأن النار  
ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأييدها بختصاصهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله) أزواجاً)  
أى زوجات شهوراً هم البنين والحفدة بالملوكين في الحياة والاختصاص (قوله) بقصد التعجب به)  
بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والاصل ضرب زيد عمراً (قوله) يتعدى (الخ) لأن هزمة النقل لما دخلت  
على الفعل صار الفاعل مفعولاً بعد إسناده الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولاً قبل التعجب  
بنفسه لصيرورته لازماً فبعدى إليه الاسم باللام (قوله) والتأكيد) وهى اللام الزائدة وتسمى في القرآن  
صلة (قوله) الجحدري) بضم الجيم نسبة إلى جحدري اسم رجل (قوله) اى منه) هذا إذا قلنا بسمعت وأما  
إذا جعل له لاسماً صرخاً كانت اللام على بابها (قوله) بأن كانت للتبليغ) أهم كما هو الظاهر بحسب  
الراى (قوله) ما سبقتمونا) لأن المخاطب لسان يأتى له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

(قول المصنف لو حرف شرط للماضى) عبارة القاضى ولوم من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتهاء الثانى قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لا لامتناع الثانى لامتناع الاول أى يستعمل للدلالة على أن علة الجزاء فى الخارج انما هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هى ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولها استعمال ثالث وهو أن يقصديان استمرار شيء فربط ذلك الشيء بابتداء القضيض عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك او الحقيقة والجزاء الاصل بينهما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال انه من حروف الشرط فكما أن حروف الشرط موضوعة لمجرد تعليل من غير دلالة على انتفاء وثبت فكذلك كلمة موضوعة لمجرد تعليل حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثانى أو على استمرار الجزاء بل (٤٥) جميع هذه الامور خارجة عن مضمونها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك

أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لا تم أشد رهبة (المشرون) لو لا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه (نحو) لو لا زيد أى موجود لأهنتك امتنعت الاهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوم ما (وفى المضارعية التحضيض) أى الطلب الحثيث نحو لو لا تستغفرون الله أى استغفروه ولأبد (والماضية التوبيخ) نحو لو لا جاؤا عليه بأربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم الجئى بالشهادة بما قالوه من الألفك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (وقيل ترد للنفى) كاية فلو لا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجئى العذاب فنفعها إيمانها لا يؤمن يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآلة للتوبيخ على ترك الإيمان قبل مجئى العذاب وكأنه قيل فلو لا آمنت قرية قبل مجئىه فنفعها إيمانها والاستثناء حيث منقطع فالأفيه بمعنى لكن (الحادى) والمشرون لو حرف شرط للماضى) نحو لوجاء زيد لا كرمته (وقيل للمستقبل) نحو أكرم زيد أو لو أساء أى وإن وعلى الاول الكثير (قال سيبويه) هو

(قوله) أما اللام غير الجارة) محترز قوله سابقا للجارة (قوله) فالجازمة مبتدأ) ونحو لينفق خبر (قوله) وغير العاملة) مقابل للجارة والجازمة (قوله) كلام الابتداء) أى وكلام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المحقق وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هى لام الابتداء (قوله) وفى المضارعية) أى ولو تأويلنا نحو لو لا أنزل عليه ملك أى ينزل ونحو لو لا أخرتنى إلى حل قريب أى تؤخرنى (وهو فى الحقيقة) أى ما قالوه من الألفك (قوله) قيل وترد) قائله الهوى (قوله) للماضى) متعلق بمحذوف أى الحصول فى الماضى وأما الشرط بمعنى التعليل ففى الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاول سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفى ان مستقبل (قوله) للمستقبل) أى لتعليل مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ أقضوا على النار بناء على انه شرطية وواجوب محذوف أى لربيت أمرًا فظعنا فلنزيله من منزلة الماضى لتحقيق وقوعه وكأنه قيل ولو رأيت فهو مستقبل تحقيقا ماضى تأويله لا يجوز ان تكون ولو للتمنى (قوله) وعلى الاول الكثير) متعلق ويقال والكثير صفة الاول أى وعلى الاستعمال الاول وهو التعليل فى المعنى الذى هو الكثير

أو الحقيقة والجزاء من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أى الظاهر ان اللازم لمعنى كلمة لم مطلقا أى فى كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور يعنى انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليل فاللازم لفهمها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى وكون هذا المعنى لازما لفهمها لا يستلزم الارادة فى جميع موارد هاتان الدلالة غير الارادة وأما ما قالوا من انه لتعليل حصول امر فى الماضى بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء

ما علق به فيفيد أن انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فيه فع توقعه على كرن انتفاء الاول مأخوذا فى مدلولها وقد عرفت انه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان المستفاد من التعليل على امر مفروض الحصول ابتداء المنافع من حصول المعلق فى الماضى وانه لم يخرج من العلم الاصل إلى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم واما ان انتفاءه سبب لانتهائه فى الخارج فكل كيف والشرط النجوى قد يكون مسببا نحو لو كان العالم مضيا لسكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافا أى مضيا نحو لو كان زيد ابالعمر ولما كان عمرو ابنا له وقد يكون الشرط والجزاء معلولين لعل واحد نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيا نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي ومن هذا ظهر جواب ما قاله المحقق التفتازانى من انه يدل على انها مستعملة لاقادة السببية الخارجية قول أى العلل لو دامت الدولت كانوا كثيرهم رعايا ولكن ما هن دوام وقول الحامسى ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مذكور انه لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثانى ولا يلزم منه ان

لا تكون مستعملة لجر والتعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة توكيدية انتهى ولا يخالفه ما في حاشيته على المطول ان الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولذلك قال الأصوليون انه شبه بالسبب وقال في المغنى ان لو دلت على عقد السببية والمسببية لكن السببية المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت في الواقع أم لا ونحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالع السببية باعتبار العلم اه لأن هذا إنما ينفع من جوزان السببية باعتبار العلم والسمة مع ذلك بقوله انها تدل على ان علة امتناع الثاني في الخارج ما هي من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزء ما هي كما سيأتى فلهذا في الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعاً للعوض وشرح التحريد معنى التعليق ان حصوله منوط بغيره متوقف حصوله على حصول شيء آخر وان جميع ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الامر حاصل ولو ادعى فلوحصل ما علق به بدون ما علق عليه لم يكن الملق عليه معلقاً عليه ولذا ذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإيانا إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والخفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لأنهم يقولون بأنه مدلول الجملة الشرطية اه ثم ان هذا التعليق كالتعليق في لما وليس لتعليق أمر هو على خطر الوقوع بأخر كما في ان فالمنع لما اتنى الأول اتنى الثاني أو عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم اى الحصول المفروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزء المسبب عنه مدلول لو قدلولها التعليق المذكور مع الامتناع وهو مذهب الجمهور وكذا في حاشية المطول وفي حاشية الجامى ان ما لوها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للانتفاء هو المدلول الاتزامى ولما كان كلاً معلوماً المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للانتفاء (٤٥١) هو المدلول الاتزامى ولما كان كلا

الانتفاءين معلوماً للبخاطب ولم يكن تعليق الحصول بالحصول مقصوداً بنفسه إذ لا فائدة بل لاجل إفادة السببية قالوا ان لولا امتناع الثاني لامتناع الأول فوضوا ما هو المقصود من المعنى المطابق مقامه تنبيهاً على ذلك اه فى حاشية المطول أخذاً بظاهر العبارة وما في حاشية الجامى متابعة له فى تأويل عبارة الجمهور ومعنى ما في حاشية المطول

(حرف ما كان سيقع لو وقع غيره) فتو له سيقع ظاهر في انه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع (وقال غيره) مشى عليه المهر بون (حرف امتناع لا امتناع) أى امتناع الجواب لا امتناع الشرط وكلام سيويه السابق ظاهر أيضاً فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لو وقع غيره وهو الشرط ظاهر في انه لا انتفاء

في استعملها يبنى قول سيويه (قوله لو وقع غيره) علة ليقع أى يدل على ان الشيء كان يقع فيما مضى لوقع غيره فالتنفيس في السين ليس بالنسبة زمن التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقعه سبب لما كان سيقع (قوله وكلام سيويه الخ) لما كان ظاهر كلام سيويه يفهم تعليق الوقوع بالوقوع لا تعلق الانتفاء بالانتفاء جعله المصنف مغايراً للكلام غيره وأشار الشارح إلى انه لا تغاير في الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر في انه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع لو وقع غيره يعنى ان وقوعه كان معلقاً على وقوع غيره لو وقع لكن المعلق عليه لم يقع فكذلك المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أى ان العلة في انتفاء الجواب في الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

ان انتفاء الجزء بوصف كونه لازماً لا انتفاء الشرط مدلول لو مطابقة فكونه لازماً لا انتفاء الشرط لا ينافي كونه معنى مطابقاً لثبوت ان الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل بل يرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من انه خلاف المفهوم وانه يلزم عليه الاشتراك وقول عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أى التعليق على أمر مقدر في الماضي كما ذكره الجامى لكن كونه مقدر مأخوذ من العرف كما قاله عبد الحكيم فن التعليق جاء للازمة والمزومية ومن كون المعلق عليه مقدر جاء الانتفاء فليتلأه اه (قوله فانتفاء الجزء بطريق الزوم) فيه بحث يعلم ما تقدم قريباً (قوله لا امتناع الأول الخ) أى هذا لازم معناها دائماً (قوله ان الأول ملزوم الخ) هذا توجيه مختار ابن الحاجب وقوله الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورد الرضى بأن الشرط النحوى لا يلزم أن يكون تنبيهاً نحو لو كان زيد أبى لكانت ابنته وقد تقدم رد هذا بأن الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لان كلا الامتناعين معلومين نحو لو جئتي لا كرمتك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم في الاستدلال هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملازم وحاصل الرد انه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثاني هو انتفاء الأول من غير التفات إلى ان علة العلم ما هي ألا يرى إلى استعمالها فيما كان كلا الانتفاءين معلوماً وقد عرف ان مراد ابن الحاجب ان هذا لازم لمفهومها لانه مراد دائماً الارادة غير الزوم وقد مر ايضاً ما في قوله علة انتفاء الثاني في الخارج فتدبر واعلم ان مختار ابن الحاجب هو مختار الثلوثين كائن على عبد الحكيم فقول الحشى أولاً لا يحتمل أن يكون الخ لامعنى له (قوله ويجاب بأن المصنف لم يرد الخ) قد اشار الشارح للجواب بقوله نظر إلى ما ذكر من القسمين أى وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم ان كلام

الشارح هنا مسابرة للمصنف فان المصنف تبع في هذا الكتاب والده وقال في منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذي أراه الآن وأدعى ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهي في جميع موارد لها للامتناع ولا لزوم للاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقضى بما لا يقل به نقول عليه لانراه منقضا بشيء (٤٥٢) وقوله قد قال تعالى ولو أن ما في الارض والآية وقال عمر لم يخف لاثرو قال النبي

الشرط ومراهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ما سياتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (نجد الربط) للجواب بالشرط كان واستفاد ما ذكر من انتفائها أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) في مفادة نظر إلى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والدالمصنف (امتناع مائلي) مثبتا كان أو منفيا (واستزاه) أي مائلي (لتاليه) مثبتا كان أو منفيا فالاقسام أربعة (ثم يفتي التالي) أيضا (انناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره) كلو كان فيها آلهة إلا الله (أي غيره) لفسدتا أي السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالصواب أن يقال انها لا تنفاه الشرط لا تنفاه الجواب أو يده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أنخص فلا يلزم من انتفائه انتفاء الاعمال العكس وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلف عليه أحد هما بالآخر وهما استعمالان لغويان خلافا لقول التفاتراني ان الثاني اصطلاح للناطق قال السيد الخاتمي انه أيضا من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفا فاهم قد يقصدون الاستدلال في الامور العرفية كيقال لك هل زيد في البلد فنقول لا إذ لو كان فيها الحضر مجلسنا فاستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه أقل استعمالا من المعنى الاول اه (قوله) ومراهم الخ) أشار به إلى ان هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه بما قاله أي تضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين منقذهم ان في لفظ ما صححه تفكيكا إذ قوله امتناع مائلي إنما يكون اعتبارا لو قوله واستزاهه الخ إنما يكون بدو ناله شيخ الاسلام وهو وجه وقد تكلف سم في الاعتذار عن المصنف (قوله في امثلة) أي أربعة وهي لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع الأمثلة الثلاثة بعده (قوله) نجد الربط) أي لا تدل إلا على التعليل في الماضي كان لا تدل إلا على التعليل في المستقبل وما قاله واقفه عليه ابن عصفور أيضا (قوله) والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى بالمصنف بحسب ما فهمه من أن الأقوال متنافية مع أنه لاتاني بين أوليها والذي ذكره لا يخرج عنها إلا أن فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فباين لها (قوله في مفاده) أي بيان مفاده أي مدلوله نظرا إلى ما ذكر من القسمين وهما انتفاء وهما انتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله) واستزاه) عطف على امتناع (قوله) فالاقسام أربعة) لان في كل من المقدم والتالي قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيها آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعدما أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله) ثم يفتي التالي الخ) حاصله ان للتالي أحوال ثلاثة الأولى يقطع بانتفاء حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لا يقطع بانتفاءه ولا يثبتو حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا يثبتو الثالثة ان يقطع بيبو حيث قطع بيبوت الخلف وقد ذكرها (قوله) بأن لزمه عقلا تصوير المناسبة فاللزوم العقلي كلزوم الهداية للمشيئة والعادي كالآبوة الشرعي كالحرمة للرضاع (قوله) أي غيره) أي غير الله هو معهم لان الشيء مع غيره غير في نفسه وإنما لم يجعل للاستثنائية

صلى الله عليه وسلم ولم تكن ربيتي في حجرى لما حلت لي فقا يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع وحاصل ما قاله في رد ذلك إليه ان نحو قوله لم يخف لم يعص مستعمل في الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لم يخف لعصى كان للامتناع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف إذا قلت لم يخف لم يعص فانك أقدت ذلك مع مبالغة فيه بأنه لو وجد مقتضى لامتنع فبالك إذا امتنع فعنى التركيب حيثئذ لو وجد ما يتصوره العقل مقتضيا ما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلولا تملكها في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها قلنا إنما تأتي بلونها للبالغة في الدلالة على الانتفاء لئلا لو من التمكن في الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذي أفاد المبالغة ليس مستعملا

في الامتناع للامتناع أصلا وليس الكلام إلا في فليأمل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لا انتفاء الشرط العرف لأن كاتقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع مائلي واستزاه) يحتمل وضعه لها أو أخذنا من القرائن كاتقدم والفرق بينهما وبين ما بعدهما على الثاني دواهما مدونه (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المحتاح حيث فهم ان كلامهم لا يتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم إذا لاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف انناسب المقدم)



أي أن تحققت مناسبة المثلث  
عليها بل قاته لا يلزم من  
الدلالة التحقّق كما في قولك  
لو كان انسانا كان  
صاهلا قاته يدل على ذلك  
مع عدم التحقّق وبه يندفع  
ما في الحاشية الذي منه قوله  
ولهذا قال شيخ الاسلام  
الح (قوله ولو أبدل الخ)  
هذا في محله (قوله فيه  
إشارة الخ) لانه ان اريد  
الخروج بالفعل فغير لازم  
لامكان الاتفاق وإن كان  
خلاف العادة المبني عليه  
للقائع وإن اريد بالامكان  
سلناه إذ لا دليل على عدمه  
بل قام الدليل (قوله والمراد  
الخ) هذا مبني على كونها  
قطعية لانه حيثنذ اما ان  
يؤثر كل في الكل وهو  
باطل لانه يلزم توارد  
المؤثرين أو يؤثر معا في  
الكل أو كل منهما في  
البعض وحيثنذ يمكن  
تأنيهما ضرورة أن كلا  
تام القدرة وامكان القانع  
محال لاستلزامه عجزهما  
المحال فلا بد حيثنذ أن  
لا يكون أحدهما صانعا  
وقد فرض ان الكل  
مصنوع لهما معا أو على  
التوزيع فيلزم انعدام  
الكل بناء على الاول  
ضرورة انعدام جزء علة  
الكل المستلزم انعدام  
العلة التامة أو البعض  
بناء على ان الثاني فيحيثنذ

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الاله للزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من القانع في الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعمو شرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان فيها آلهة مستثنى منها الله فسدنا فيفيد بحسب المفهوم انه لو لم يستثن لم يفسد (قوله على وفق العادة) يحتدل الجري على ما جرى عليه التفازاني من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي فيما كتبه على المسامرة لشيخه السكالي بن الهمام أن الشيخ عبد الطائف الكرمانى شنع على السعد بان صاحب البصرة قد حكم بكفر من قل ان دلالة الآية ظنية بمعنى أباهائهم وذلك لار الخصم إذا منع الملازمة لا يتم الاستدلال ويلزم أن يعلم الله ورسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد المحذورين: إما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالعقل هذا الممنوع وقد تصدى تليده السعد وهو العلامة علام الدين محمد بن محمد التجارى رد هذا التشنيع قائلا الاضافة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالي وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية متى يالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يمكن حادقا مستملا الادوية على قدر قوة الطابعة وضعفها كان افساده أكثر ثم إصلاحه فكذلك الارشاد بالادلة إلى الهداية إن لم يمكن على قدر إدراك العقول كان افساد القائد بالادلة أكثر من إصلاحها وحيثنذ يجب ان يكون طريق الارشاد بسكلا أحد لا على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سمعا أو تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته بإيمانها أكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو يبقين برهاني والجاني الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد انصر على الباطل لا يتنفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكوا ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتكف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المنفع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية قصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا ينص الله تعالى به إلا لأحاديث العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرم الادلة القاطعة البرهانية كما تضرم رياح الورد للجمال وفي مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما اللفظ الذي لا يقنعه السلام الخطائي فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني . إذ اتهد هذا فيقول لا ينبغي ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وإن انبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالحاجة مع المشركين الذين هم من إدراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يتجدى معهم إلا الادلة الخطائية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي أنفوا وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا الماعلون وقليل مأم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطائية النافعة مع العامة وصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكيلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة الآية أما الدليل الخطائي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الاله ولا ينبغي ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وأما البرهان العقلي

يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اكاملا أو بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظر المقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء اللازم الخ) كلام لا وجه له لان الاول فى الاستعمال الاصلى ملحوظ من حيث انه سبب لم يبق غيره وقد مر (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم (٤٥٤) يناف انتفاء المقدم) اعلم انه فيما اذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت

جائزاً بمعنى انه متعارف يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الخلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما اذا ثبت الشق الثانى وهو ان لم يناف انتفاء المقدم ولمزه اى لم يزدك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم إذ ذرفع المقدم الذى هو معنى لولازم لا ينفك فلهذا الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو تقيض المقدم والمقاد بلو وان لم يزدك المقدم وهو عدم الخوف بثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله لان لم يناف لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى ازمه كاسر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاء اى ازمه لم يفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما اذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الاثنين وهو باطل لانه فى ذلك

القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التامع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما وعجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً لا التامع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التامع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تامع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاتافى خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وبجز الالهين المهر وضين أو عجزاً أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السماوات والارض عن النظام المحسوس فابن أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتغال القرآن على الدليل الخطاى النافع العامة الكافى لازمهم وافحامهم كاشتهار على البرهان القطعى النافع للخاصة قول سديد لا يخيد عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الابه على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررها بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استنتاج نظير الامثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيراً للقاعدة (قوله) ولم يخلف التعدد الخ) نظر فيه بإمكان ترتب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار واجب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله) نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لان انتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التعليل بما على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تامل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المقرضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشئ فيه قد يكون حالاً مثلاً فيلزم وجود التالى وقد يكون حجراً مثلاً فلا يلزم فذلك قال الشارح لجواز ان يكون حالاً (قوله اما مثل الخ) اى يقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نفي وثبات قال فى المطول قد تستعمل ان ولولا الدلالة على أن الاجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط بما يستتبعه استزاهه لذلك الاجزاء ويكون تقيض ذلك الشرط انساب واليق باستلزام ذلك الاجزاء فيلزم استمرار وجود الاجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله) وناسب الانتفاء اى المقدم وبني

يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن ينبه على أن الكلام فيما تقدم خاص بما إذا لزم الوجود فقط دون ما إذا لزم الوجود والانتفاء. الشارح أو الانتفاء فقط فيدخل فى الأول المساوى والادون وفى الثانى الأولى وقال ويثبت ان لم يناف يعنى ان مد الثبوت على عدم المناقاة للانتفاء واللزوم له ولوع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ما هنا تخصيصاً لما سبق بما إذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهنتى لانتيت عليك أن المنفى

هو التنازل المرتبط بالاهانة لا مطلق التنازل المقتضى غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط (٥٥) بالشرط ليس مأخوذاً في مفهوم الجزء

والإلّا لكان تقييده بالشرط تكراراً كما لو قلت لو قلت لو أهنتي أنيت عليك ثناء متعلقاً بالاهانة وأيضاً قالوا إن رفع المقدم لا يوجب رفع التالي ووضع التالي لا يوجب وضع المقدم ولو اعتبر الارتباط لاتجاء فليتأمل (قوله كلام مستأنف) والمقصود منه تقرير تولى بهم في جميع الإزمة حيث ادعى لزومه لما هو ادعى له ليفيد ثبوته على تقديرى الشرط وعدمه فعنى الآية انه اتقى الاسماع لا انتفاء علم الخير وانهم ثابتون على التولى في الشرطية الاولى للزوم بحسب نفس الامر وفي الثانية ادعائى فلا يكون على هيئة القياس فاندفع ما قيل أن الاشكال باق بحال إذ لو كان هاتان الشرطيتان حقيقتين لكان استلزام علم الله للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين ويلتزم منهما قياس اقتراى منتج للبحال كذا في عبد الحكيم (قوله إطلاقاً) لاسم الجزء على الكل أى ثم نقله الى الشيء الممتد (قوله مرجوح) لاحتياجه الى تقدير عامل النصب

اما (بالا) ولى كما لو لم يخف لم يصب (المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم نعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يصبه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المماد بلو أنسب فيرتب عليه أيضاً فيقصد والمخفى أنه لا يصبى الله تعالى مطلقاً أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه لإجلاله تعالى على أن يصبىه وقد اجتمع فيه الخوف والاحلال رضى الله تعالى عنه وهذا الأمر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحققين أنه لم يجد في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (أو المساواة كل ولم تكن رتبة لما حلت الرضاع) (المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم في ذرة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينسكبها أنها لو لم تكن ربييتي في حجرى ما حلت لى أنها لا تة أخى من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حملها على عدم كونها ربيية الميى بكونها ربة أخى الرضاع المناسب هو له شرعاً فيرتب أيضاً فيقصد على كونها ربيية المفاد بلو المناسب هو له شرعاً الشارح على جعله لا تنفاهو المفعول جعل المثال الاتى مثلاً وقال الناصر المفعول هو المقدم وحينئذ فالمثال غير منقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف في منع الموانع وأيضاً لا حاجة إلى المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعاليق (قوله بالا) ولى أى بطريق الا ولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أى قبل دخول لو فعنى لو لم يخف الله أنه لو فرض أن الله لو لم يهدده على ارتكابه المعاصى لم يفعلها فكيف يفعل مع تهديد الله والو عيدها عليها وإنما احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفى (قوله المفاد بلو) لا تهادى على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته (قوله في قصده) أى قصد المرتب ومثله ما فى كلامه ومن هذا القسم كافى المطول قوله تعالى ولو علم الله فيهم خير إلا سمعهم إلا فإنه ليس قياساً اقترانياً وإن كان على صورته وإلا لا تتجول علم الله فيهم خير التولوا وهو محال إذ لو علم الله فيهم خير لم يتولوا بل أقبلوا فالمراد إن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو سمعهم لتولوا كلام مستأنف على طريقة لو لم يخف الله لم يصبه فالمعنى أن التولى حاصل بتقدير الاسماع فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهملتان وكبرى الشكل الا ولى لا بد أن تكون كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بأن لفظه لا تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقترانى وإنما تستعمل في القياس الاستثنائى لأنها لا متنازع الشيء. لمتنازع غيره فكيف يصح أن يعتقد في كلام الحكميم تعالى أنه قياس أهملت فيه شرائط الانتاج أى فائدة تكون في ذلك رهل يترك القياس إلا لحصول النتيجة بل الحق أن قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً إلى آخر ما نقلناه (قوله لإجلاله) قال التجارى أسباب عدم المصيبة أربعة الخوف والاحلال والحياء والمحبة وفى الحقيقة السبب واحد وهو عدم تقرير المصيبة وهذه ناشئة عنه قال وهو بما فادنيه القطب الشعرانى (قوله قال أخو المصنف) هو بهاء الدين صاحب عروس الافراح (قوله كغيره) من المحققين كالخافض عبد الرحيم العراقى وولده أبى زرعة ويعنى عنه مارواه أبو نعيم فى الحلية عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى سالم مولى أبى حذيفة أن سالماً شديد الحب لله لو كان لا يخاف الله معاصاه لكن فى اسناده ابن ابيى (قوله أنه يريد) أى بأنه يريد وحذف الجار فى مثله مطرد (قوله أنها لا تة أخى) استئناف بيان قصده بيان سبب عدم الحل (قوله أخى) هو أبو سلمة (قوله الميى) نعت لعدم كونها ربيية وقوله المناسب نعت له أيضاً يعنى أن انتفاء كونها ربيية لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونها انتفاء فين أن المراد من ذلك الانتفاء ماصدق الانتفاء معه من الحلف وهو كونها ربة أخى الرضاع (قوله المناسب) نعت جار على غير ما هو له والتقدير المناسب عدم الحل له لعدم كونها ربيية (قوله فيرتب أيضاً) مقدمة من تأخير وعمله قبل قوله المفاد (قوله فى قصده) أى قصد المرتب بالمأخوذ من رتب وهو النبي صلى الله عليه وسلم (قوله المفاد بلو)

بلا قرينة ترجحه (قوله) ولكن لا يظهر حينئذ للنع الخ) قد يقال أن المفعول المطلق لا التأكيد فالمراد كدما هيية الحدث المدلول

للفعل من حيث هي بقطع  
النظر عن قلتها وكثرتها  
فلا عموم حتى ينص عليه  
ولما بيان العدد والنوع  
ولا قصد حثيث للعموم  
تدبر (قوله على متعلق في  
الذهن) فالمراد بالموصول  
الذهبي كما في ادخل السوق  
وهذا رأى ابن الحاجب  
(قوله بمعنى مأخوذاً)  
لا يناسب ما بعده (قوله  
على لازم السهو) الاولى  
حذف لازم (قوله لا يقال  
الخ) يعني ان التصديق حاصل  
في ام المتصلة وهو مبنى  
على سبق التصور فلا معنى  
طلبه وهو غير التصور  
السابق الخ لانه التصور  
بوجه ما وما قاله السيد من  
ان تصور احدهما على  
التعيين هو ان يعلم نسبة  
القيام إلى احدهما بعينه  
بعد ان علم نسبتها إلى  
احدهما مطلقاً بالمطلوب  
هو التصديق في الحقيقة  
واما تصور زيد وعمرو  
بخصوصهما فهو حاصل  
للسائل حال السؤال وإنما  
المجهول المطلوب عنده  
نسبة القيام إلى خصوص  
احدهما ففيه ان التصديق  
نسبة القيام إلى خصوص  
احدهما لا بد من سبقه  
بتصور نسبة القيام إلى  
خصوص احدهما ضرورة  
ان متعلق التصديق  
والتصور واحد تأمل

كناسبه للأول سواء المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحمل إلى أصلاً لأن بها وصفين  
لو انفرد كل منهما حرمت له كونها يربية وكونها ابنة أخى من الرضاع والنساء حيث تحدث لما قام عندهن  
بارادته نكاحها جوزن ان يسكون حلماً من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجرى على وفق  
الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان يسمى برة  
فسميا رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأنهم المسمين  
قبل التغير (أو الادون كفوك) فيمن عرض عليك نكاحها (لو انتفت إخوة النسب) بينى وبينها (لما  
حلت) لى (للى الرضاع) بينى وبينها بالأخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهواً أو صواباً ليكون  
للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين بأخوتها  
من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضاً بقصد على أخوتها من الرضاع المقادير المناسب هو لها  
شرعا لكن دون مناسبتها للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحمل إلى أصلاً لأن بها  
وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كفوك كذا في  
الموضعين لأنه كما قال لم يجدنوه فيما يستشبهه من القرآن وأغروه ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال  
بدل المساواة المساوى لكان أنسب بقسميه ولو أسقط لام لما في موضعين لو افق الاستعمال الكثير مع  
الاختصار وقد تجردت لوفى ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما مثله بقية أقسام  
هذا القسم فنحو لو أهدت زيدا الأتني عليك أى فيثني مع عدم الاهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤل الرب  
لاعطاء أى يعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما فتدت كلمات الله  
أى فانتد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتنى والعرض والتحضيض) فيتنبض المضارع  
بعد الفاق جواها لذلك بأن مضمره نحو لو تأتيت فتحدثنى لو تزل عندى فصيب خير لو تأمر فقطاع ومن  
الأول فلو أن لنا كرة فسنك من المؤمنين أى ليت لنا وتشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض  
بحث وفي العرض بلين وفى التنى لما أطلع فى وقوعه (والثقليل نحو) حديثه تصدقوا (ولو بظلف محرق)  
لأنها لا امتناع ما دخلت عليه وهو هنانى والتنى إثبات (قوله كونها) بدل من وصفين (قوله من  
خصائصه) وإلا فهم يعتبرون ان بنت الزوجة لا تحمل (قوله ويجمع الخ) مبنى على اتحاد مسمى الاسمين  
وليس كذلك لأنها بنتان لا مسملة من اى سلمة زينب ودرة فتكاتب الجمع المذكر رتبى على وهم (قوله  
لا تزكوا) أى لأن فى التسمية برة تركية للنفس باعتبار الملح الصفوة وإلا فالأعلام لا تتدل على شئ من زائد على  
الذات (قوله لو انتفت) أى ثبتت كما هو مفاد (قوله انقلب على المصنف) بان صار الجواب شرطاً والشرط  
جواباً (قوله رتب) أى قبل دخول لوهو مبنى على التصويب الذى ذكره الشارح (قوله أدون)  
أى أقل أفراداً من حرمة النسب (قوله اخواتها) بالنسب بدل من وصفين (قوله فى الموضعين) وهو  
قوله لو كان إنسانا لكان حيوانا الخ وقوله لو انتفت أخوة النسب الخ (قوله عن أسلوبه) أى أسلوب  
ما يستعمله (قوله بقسميه) أى الأدون والمساوى (قوله الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام فى  
جواب التنى (قوله هذا القسم) وهو ثبوت التالى إن لم ينافى انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل  
المصنف للتبيين فيقubitان والمنى فى الشرط والمثبت فى الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح  
لكن الأمثلة المذكورة من المناسبات الاولى وحاصل الاقسام اثنا عشر لان كلامنا الانقسام الاربعة إما  
أولى أو مساوى أو أدون (قوله لو ترك العبد الخ) فى معنى التنى فلذا كان مثلاً إذا كان المقدم منفياً  
(قوله كلمات الله) أى معلوماته (قوله وترد لى الخ) اظهر ولم يات بالضمين لئلا يترجم عرده على  
لو الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله لذلك) علة لقوله فيتنبض (قوله ومن الاول) اشار به

نكذاً أو ورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائي وغيره ردو السائل ولو يظلف محرق وفي رواية ولو يظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كبير أو قليل ولو ينافي القلة الظلف مثلاً فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخلف للجمال وقيد بالحر اق أى الشئ كما هو عادتهم فيه لأن الذى قد لا يؤخذ وقديره آخذه فلا يتنفع به بخلاف المشوى (الثانى والعشرون) لن حرف نى ونصب واستقبال (للمضارع) ولا تفيد تأكيد النى ولا تأييده خلافاً لن زعمه أى زعم إفاذتها مذكر كالزخشرى قال فى المفصل كالكشف هى لنا كيد نى المستقبل وفى الاموذج لننى المستقبل على التأييد وفى بعض نسخه التأكيد والتأييد نهاية التأكيد وهو فيما إذا أطلق النى قال فى الكشف مرفاً فقوله لن أقيم مؤكداً بخلاف لا أقيم كافى أى مقيم وأنا مقيم وقوله فى شئ مل أفعله مؤكداً على وجه التأييد كقولك لأفعله أبداً والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذباباً أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لآحواهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيف له لما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأييد فى آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كافى وليتموه أبداً وكون أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأييد عن غير الزخشرى ووافقه فى التأكيد كثير حتى قال بعضهم أن منعه مكابرة ولا تأييد قطعاً فيما إذا قيد النى نحو فلن أكلم اليوم إنسيا (وترد لادعاء وفاقا لابن عصفور) كقوله لن ترالوا كذلكم ثم لا زل . تل كم خالداً خلوا الجبال وإن مالكم وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لاحجة فى البيت لاحتمال أن يكون خبراً فيه بعد الثالث والعشرون ما ترد إسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينقد وما عند الله باقى أى الذى (ونكرة

إلى أن كوناً للتمنى فى هذه الآية فيه نزاع ولا دليل فى نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب بالطف على كره على حد . ولبس عباءة وتقرعنى . ولكن التمنى هو أقرب وأظهر (قوله فى القلة) قد يدعى ان التعليل إنما يستفيد من مدخولها لأن الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للمضارع) أى للفظ ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنى باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار زمانه فللمضارع مرتب بالامور الثلاثة قبله (قوله ما ذكر) إشارة إلى انه أفراد باعتبار ما ذكر (قوله والتأييد نهاية) أى فلاتانى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأييد عند القائل به فيما إذا أطلق النى ولم يقيد بزمن ونحوه مما ينافى التأييد كما فى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا فانها لا تكون فى مثل ذلك للتأييد قطعاً كما سيصرح بذلك لكن إطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النى يومه أنه إذا قيد نى لن بالتأييد كافى قوله تعالى ولن يتموه أبداً تكون للتأييد قطعاً وهو ممنوع فان المفيد للتأييد فى الآية ونحوها على الراجح لفظ أبداً وعند الزخشرى ومن وافقه التأييد مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكيد (قوله مرفاً) بالكسر حالاً من الضمير فى قال (قوله لأفعله أبداً) فان التأييد يلزمه التأكيد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النى بلن ليس مجرد نى الوقوع بل مع نى اللبابة عن غير الزخشرى كابن عطية فانه قال فى تفسير قوله تعالى لن ترانى لو أبقيناه على هذا النى بمجرد انه تضمن أن موسى عليه السلام لا يراه أبداً ولا فى الآخرة لكن ورد فى الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لأن يكون التأييد موضوعاً للغة ولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النى أى لا يقع منك رؤية نى فيعم النى كل رؤية مالم يرد ما يخصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال ثم لا يلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نى الرؤية فانه قائل بهذا القول على انه معنى لغوى وقد دلت الاحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فلان المستقبل مجهول فلا يأتى أنه

موصوفة نحو مررت بما معجب لك أي بشيء (و للتعجب) نحو ما أحسن زيداً لما تكرر تامة مبتدأ وما بعده خبره (واستفهامية) نحو فما خطبك أي شأنك (و شرطية زمانية) نحو فإستقاموا لكم فاستقيموا لهم أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (و غير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و الحرفية ترد (مصدرية كذلك) أي زمانية نحو فأتقوا الله ما استطعتم أي ماذا استطاعتم و غير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أي بنسيانكم (و نافية) عاملة نحو ما هذا بشر أو غير عاملة نحو وما تفقوا إلا ابتغاء وجه الله (و زائدة كافة) عن عمل الرفع نحو فليدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو إنما لله الواحد أو الجر نحو وما دام الوصال (و غير كافة) عوضاً نحو افعِلْ هذا إِمَّا لِي أَوْ لِيَأْتِيَنَّكَ فَيَرْحَمَنِي اللَّهُ أَوْ لِيَخْلَقْ لَهُ ذَرْبًا فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (و غير كافة) عوضاً نحو فاعرض عن كذا ادعهم فيها الذنوب للتقارب و حذف المنى للعلم به و غيره عوضاً للتاكيد نحو فبإرحمة من الله ليهم والأصل فبرحمة (الرابع والعشرون) بكسر الميم (لأبتداء الغاية) في المكان نحو من المسجد الحرام و الزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو أنهن سليمان (غالباً) أي وروها لهذا المعنى أكثر من وروها لغيره (و للتبسيط) نحو حتى تفقوا بما تحبون أي بعضه (و التبيين) نحو

الاجابة به اوصافه فلزوم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتأها  
 لان لن نبل هي مستعملة في الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسما براسها لان لم يتحقق عنده  
 من أى الاقسام هي فقد قيل انها موصولة وقيل موصوثة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل  
 نكرة تامقة وهو الراجح (قوله واتفعلوا من خير) ما مفعول به بدليل بانها بقوله من خير (قوله اى مدة  
 استطاعتم) فامصدرية ظرفية المصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس  
 الدال على الزمان هي والا كانت احوال محتمل انما غير زمانية على انها مفعول مطلق اى تقوى استطاعتم  
 (قوله قلنا يدوم وصال) فمأكافة لامصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها في نحو وقلنا وصال على  
 طول الزمان يدوم (قوله اى ان كنت) قال الناصري حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عضا  
 عنها بل المعنى ان لا تفعل غير مود بان المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجزم به وانما يدل  
 على ذلك بكان ونحوه ايضا بد ان يفتح الحمزة ومثاله اما انت منطلقا اى لان كنت منطلقا انطلقت فا  
 عوض عن كان والام والاصل انطلقت لان كنت منطلقا تقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار  
 وكان للاختصار ووجهه بالتعويض وادغمت في النون للتقارب (قوله لا ابتداء الغاية) اى لا ابتداء ذى  
 الغاية أو المراد بها المعنى هو المسافة بتأها أو الاضافة لادنى ملاسة والافالغاية أنر بسبب لا ابتداء له  
 (قوله والزمان) ظاهره أنها لا ابتداء الغاية في الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن  
 مالك انها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى اذ نادى للصلاة من يوم الجمعة وقال  
 الرضى ان من فى الايتين بمعنى (قوله وغريها) اى المحض الابتداء من غير اعتبار زمان او مكان  
 وأرجعه بعض للكان الحكيمى (قوله اى بعضه) إشارة الى ان علامة من التبعية أن يسد بعض  
 مسدها والتبعية فيها لا يتقيد بالوصف فادونه قولوا قل بع من عبيدى من شئت فليس للوكيل ان  
 يبيع جميعهم بل لأن يبيعهم الا واحدا باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الاقل  
 واتيفاما لا كثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقر ابد رهم قاله الكماله وفى بعض رسائل  
 ابن كمال باشا أن التبعية للمعترة من هي التبعية فى الاجزاء لا التبعية فى الافراد على خلاف التنكير  
 الذى يكون التبعية فان المعتبر فيه هي التبعية فى الافراد وبه يفارق من التبعية من البانية على  
 ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها اى نعرف من البانية بأن يكون قبل من أو بعدها  
 منهم يصلح ان يكون المجزوءين تفسيراً له ويقعد ذلك المجزوء على ذلك المصهم كما يقال مثلاً للرجس انه

ما نسخ من أية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواقر أى لاجلها واصاغة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبدل) نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلهما (والغاية) كان نحو قربت منه أى اليه (وتنصيب العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالجملة بان تدخل على ثانی المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يبين الحديث من الطيب (وسرافه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى أى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا أى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فيه (وعند) نحول نفى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئاً أى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم (الخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية)

الاوثان ولعشرون انها الدراهم وللضمير فى قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجزورها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجزور واسم السكل لا يقع على البعض ه فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فن مبينة لصحة اطلاق المجزور على العشرين اه ثم ان البعضية المدلوله ان هى البعضية المجردة المناقبة للسككية التى ينتظم فى ضمن الكلية والا لما تحقق الفرق بينهما وبين من البيان من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه فيها اذا قال طلق نفسك من ثلاث ماشئت بناء على أن من للتبعض عنه وللبيان عندهما فلها أن تطلق نفسها واحدة او اثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالوا تطلق ثلاثا ان شئت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولاى خيفة ان كلمة من حقيقة فى التبعض وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال فى التلويح ما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة لا البعضية التى هى اعم من أن تكون فى ضمن السكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا إلى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة اه ملخصا (قوله ما نسخ من أية) ان قدرنا ضميرا كانت ما مبتدأ ولا يقال يلزم مجىء الحال من المبتدأ لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقدا للنسخ (قوله والتعليل) ويعبر عنه التحويون بالسببية (قوله وتنصيب العموم) هى من فروع الزائدة فان الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار نصا (قوله والله يعلم المفسد) نظر فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ما ز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تميزا فالظاهر ان من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها فى الآيتين أيضاً غاية انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه (قوله أى به) على ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فن لابتداء الغاية (قوله وعند ليست بمنزلة من كل وجه) فانها حرف وعند اسم (قوله من شرطية) قال امام الحرمين فى البرهان هى إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتناول الذكور والاناث ذهب إلى هذا اهل التحقيق من أرباب اللسان والاصول وذهب شذمة من أصحاب أى خيفة رحمه الله تعالى إلى أنها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسلك فى مسئلة المرأة المرتدة فقالوا فى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقلبوه لا يتناول النساء وانما غرم ما طرقت مسامعهم من قول بعض العرب من ومة ومنان ومنون ومنان ومنان قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجز به (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو والله يسجد من السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مرت بمن معجب لك أي بانسان (قال أبو علي الفارسي) (ونكرة تامة) كقوله ٥ ونعم من هو في سر وإعلان ٥ ففاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو بعث الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أربأ أمراً أو أراع له ٥ وقد زكأت إلى بشر بن مروان

نعم مذكراً من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضاً والتقدير نعم الذي هو المشهور في السر والعلائية بشر وفيه تكلف (السادس) والمثرون هل لطلب التصديق الإيجابي لا للتصور وللتصديق الساي) التقييد بالإيجابي ونفي السلبى على منواله أخذ من ابن هشام سهو سرى من أن هل لا تدخل على منى فهي لطلب التصديق أى الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلاً نعم أو لا وتشركما في هذا الهمزة وتريد عليها بطلب التصور ونحو

أتوا دارى فقلت منون أتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

هذان قول الاغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئاً ولا خلاف في أن من إذا أطلق بهما سر طام لم يختص بذكر أو أتى جمع أو وحدان وهذا مستمر في الالفاظ الشعرية والالفاظ المتصرفين في الحلول والعقود والايان والتعليقات هو الجاري في تفاهم ذوى العادات متفق عليه في وضع اللغات فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقاني فهو حر لم يختص بالعبد المذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة أو أنا طابها تو كيلاً أو أذا في قضية من التضاي أو ما غتر به هو لا من قول بعضهم من ومنان الخ فهذا أو لا من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية وبني الجواب على محامكات الخطاب فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلان قلت منان الخ (قوله) واستفهامية) وقد تشرّب معنى النقي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي الحقيقة هو من الاستفهام الانكاري بمعنى النقي (قوله) ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب ابن علي ويسانى بشر - على مذهب الجمهور (قوله) مستتر يعود على بشر (قوله) ومن تمييز) فهي نكرة تامة إذ لم توصف بشئ. (قوله) بضم الهاء) أي بذلك إشارة إلى أن المراد لفظ هو وليست ضمير أو لا فلا يتوهم عدم ضم الهاء. (قوله) خبره هو محذوف) لأنه صلة (قوله) والمخصوص بالمدح محذوف) فإن جعل خبر المبتدأ محذوف قدر هو رابعاً فيكون التقدير نعم هو هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط والثالث لمخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله) والمشهور) بيان لمعنى هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله) على منواله) حال أي حال كون السلبى على منوال الإيجابي مقتضاه فإن التقييد بالإيجابي يفيد نفي السلبى مفهوماً فهو على منواله في إفادة حكمه (قوله) سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله) على منى) أي فلا يقال هل لم يقيم زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبى ولكن قد يقال هي الطلب ذلك وإن لم تدخل على منى فانه يقال في جواب هل قام زيد لا ولم يقيم كما يقال نعم (قوله) فهي لطلب الخ) تفرع على الصواب دون السهو (قوله) وتريد عليها الخ) قال السيد في حواشي المطول القول بأن الهمزة في مثل قولك أدب في الإناء أم غسل لطلب تصور المسند إليه أو المسند أو غيرهما مبنى على الظاهر تو سماً والتحقيق أنها لطلب التصديق أيضاً فالسائل قد تصور الدبس والعسل وجوه وبعد الجواب لم يزل في تصورهما ماضياً أصلاً



أزيد في الدار أم عمرو وأوفي الدار زيد أم في المسجد فتجاب بمعين بما ذكر وبال دخول على منى فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الإقرار بما بعد النفي نحو ألم نشرح لك صدرك فيجواب ببلى كافي حديث البخاري بينا أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يمتحن في ثوبه فناده ربه يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لا غنى لي عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فملك له فتجاب بنعم أو لا ومنه قوله

ألا اصطبار لسلى أم لها جلد ه إذا ألقى الذي لاقاه أمثال

فتجاب بمعين منهما ( السابع والعشرون الواو ) من حروف العطف (مطلق الجمع) بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعنى أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو وإذا جاء معه أو بعده أو قبله فتعمل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذر من الاشتراك والمجاز واستعمالها في كل منهما من حيث إنه جمع استعمال حقيقي (وقيل هي) (لترتيب) أي التأخر لكثرة استعمالها فهي في غير مجاز (وقيل للمعية) لأنها للجمع والأصل فيه المعية فهي في غيرها مجاز فإذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملاً للمعية والتأخر والتقدم على الأول ظاهره والتأخر على الثاني وفي المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان - فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه - أجب بان الحاصل هو التصديق بأن أحدهما مطلقاً في الأثناء ومثلاً المطلوب في السؤال هو التصديق بأن أحدهما معيناً كالعمل مثلاً في الأثناء وهذا ان التصديقان مختلفان لأنه لما كان الاختلاف اعتبار تعيين المسند إليه في أحدهما وعدم تعيينه في الآخر وكان أصل التصديق حاصلًا وسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المسند إليه المسند أو يقدم قوبده اه ثم ما ذكره من أن الهزمة تزيد على هل يطلب التصو ومنى قال الدماميني على أن هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتي بمعنى الهزمة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر أنه ذهب على صورة الجراد ويحتمل أنه أراد بالجراد الكثرة أي جراد كثير (قوله لا غنى لي الخ) فاخذه إياه إظهاراً للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحتمل حال من أخذ من الدنيا زائداً على حاجته من الأكابر (قوله وقد تبقى) أي في حال دخوله على النفي (قوله أي أحق انتفاء فملك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة لأن المتكلم نفي الفعل بإخاره بلا فائدة في الاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة (قوله فتجاب) أي الهزمة بنعم أو لا لأن المسؤل عنه تصديق (قوله ومنه) أي من بقاء الهزمة على الاستفهام (قوله إذا ألقى) قال السكال ينشد بعضهم بالتأني وهو تصحيف صوابه إذا بغير تنوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثال) أي من الموت عشقاً (قوله من حروف العطف) تبه به على أنه ليس الكلام لإفني العاطفة لافي غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال في البرهان أشهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أن الواو للترتيب وذهب أصحاب أبي حنيفة وحماته إلى أنها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك ليس فيه لشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضي جمعا لحققتها الثانية كانت طالق تطلق طلقين إذا قال لها أنت طالق طلقتين قلنا السبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسيراً للصدر الكلام الكلام الأول تام فبانت به وإذا قال أنت طالق طلقتين فاقول لا الأخير بعد استكمال الكلام الأول وفي حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذر من الاشتراك) أن قيل بوضعهما لكل واحد على حدته وقوله والمجاز أي أن قيل بالوضع لاحدهما (قوله من حيث أنه جمع) في قوة قوله من حيث تحقق السكالي فيه (قوله على الأول) أي على أنها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين)

في الحكم) هذا في المفردات

ونحوها من الجمل التي لا عمل

من الأعراب أما في الجمل

التي لا عمل لها فهي فيها

لإعادة ثبوت مضمون

الجلتين لأن مثل قولنا

أكرم زيد ضرب عمرو

بدون العطف يحتمل

الاضراب والرجوع عن

الأول فلا يفيد ثبوتهما

مخلاف ما إذا عطف نص

على ذلك الشيخ عبد القاهر

ونقله عن السعد في حاشية

المصنوع لعل الشارح أراد

بالحكم ما يشمل حكم التكلم

وهو إيقاعه مضمون الجملتين

(قول المصنف وقيل هي

لترتيب) يرده تقاتل زيد

وعمر ولا أن يقال أنه

مجاز وقوله وقيل للمعية

يرده نحو قولك سيان

قيامك وقعودك إلا أن

يقال أنه مجاز وبعد ذلك

نقول الأصل في الإطلاق

الحقيقة ولا دليل على أن

ذلك معدول عن الأصل

الامر

(قول الشارح وهو نفسى) قدمه لانه الاصل كاسيانى ثم ان النفسى واللفظى فسان من الكلام النفسى واللفظى (قول المصنف ام ر) مراده لفظ امر على زينة المصدر ويقرأ (٤٦٢) مفككا أى غير اهيئته ليعلم أن المراد هذا اللفظ فقط. أمر زنة المصدر يطلق

على نفس صيغة افعال عادية من القتال وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الاول واما الثانى فهو المشتق منه أمر ويأمر وغيرهما وذلك كما كان القول يطلق بمعنى القول ويعنى المصدر كذا فى التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الافعال إذ الكلام ليس فى ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعال إذ أمر ويأمر معناه قال أو يقول لافعل لاصيغة افعال (قوله أى الدال على القول المقضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقضى الخطاب الخ تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع اليه (قوله الدال بالوضع أى حيثه دون مادته كأن الماضى وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد فى حاشية العنود وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة اليان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغه) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف فى اسم الفعل

لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبجته وهو نفسى ولفظى وسيأتان (أمر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

أى المصنف فى منع الموانع (قوله لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفى اللغة مؤدى البارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للوصف لا للتقييد بعدم التقيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيدته الاضافة من نسبة الأول إلى الثانى والثو صيف من نسبة الثانى إلى الأول والمأل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبى ضمنى فلا يفيد إلا سلب الشيء عن الشيء سواء كان مقدما أو مؤخرًا ولهذا استعملوه فى مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمفعول المطلق والماهية المطلقة (قوله أى هذا مبجته) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وان الاصل هذا مبجث الامر فالورد المسند اليه إشارة رمزاً لكل تقييد ومزيد اقتضاه وان يبلغ من الظهور بحيث أنه أشير اليه بما هو للبحسوس المشاهدو يحتمل أن يكون تقدير الخبر وأنه هذه الجملة فالارباط اسم الإشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغى أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للوضوعات ومكانه التخصيص والتعريف بالمفرد مع ما يأتى مباحث متعددة لشدة الارتباط بجملة الواحدة كما قالوا فى المنطق أنه آله قانوية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى ان المراد به فى كلام المصنف نفس اللفظ لا مسامو بين ذلك ايضا بقوله ويقرأ على صيغة الماضى حيث لم يقل ويقرأ ماضياً للإشارة إلى أنه ليس ماضياً حقيقة لانعدام الهيبة التى هى أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهى حروف ام ر ثم ان هذا صريح فى قراءته ماضياً ولا ينافيه قول المصنف حقيقة فى القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعال إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة فى القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعال أى حيث يقال افعال للأمر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على انه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلداه فى ذلك حيث قال ام ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضى احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف ام وهو عجيب منهما كيف يذكّر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريد به عموماً ويرك ما هو بصدد من شرح كلامه ويأنه إذ على هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لافى كلام المصنف وما أراد به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح به لا ليدل عليه ولا يقتضيه والسر فى تفكيك حروفه الإشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت فى أى تركيب عمل الجريان الخلاف الآتى باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وان كان المقصود منها المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة فى القول فظهر اتجاه قول الشباب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضياً أو أمراً أو مصدرأ وسقوط استظهار سم منه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك فى الحظ ظاهر وأما فى اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعاً مجزولاً فضميره على الأول ويعود لحروف ام ر وعلى الثانى لقول المصنف ام ر والمأل

كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز فى الفعل الى آخر الاقوال وقوله كما سينبه عليه الشارح أى فى المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تأمل وتدبر

أهلك) يعني من الأمثلة التي أطلق فيها أمر على القول حقيقة وأمر أهلك فان أمر الذي معناه متكلم بصيغة الأمر مشتق من الأمر المصدر الذي معناه التكلم بالأمر الذي هو صيغة أفعل فأمر معناه تكلم بصيغة الأمر وهي صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الأمر الذي اشتق منه أمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق الأمر على المقول فهو مثال لإطلاق الأمر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر قول المصنف وقيل للقدرة المشترك يرد عليه سواء كان المشترك مفهوماً أحدهما أو الشيء ونحوه أنه يخالف للاجماع على أن الأمر يطلق حقيقة على خصوص القول بخصوص وان على الثاني يتناول النهي فإنه داخل في الشيء لكن قال الآمدي لا ضمير فيه فانه يتناوله قول أبي الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشيء) أدخل بالكاف مفهوماً أحدهما فانه قيل في القدرة المشترك بكل منهما (قوله فيقال في

المسألة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككاً (حقيقة في القول المخصوص) أي الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسيأتي ويعبر عنه بصيغة أفعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أي قل لهم صلوا (بجاز في الفعل) نحو وشاورهم في الأمر أي الفعل الذي تزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى الذهن والتبادر علامة للحقيقة (وقيل) هو (للقدرة المشتركة) بينهما كالشيء محذراً من الاشتراك واحد (قوله المسألة) فسمى الأمر لفظه ومسمى هذا اللفظ ألقاظاً أيضاً هي صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحداثها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف في إقادتها ما ذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسيأتي ولو كان الوجوب مساهياً مثلاً لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة في القول) فبدلول اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أي العلم وأجيب بأن هنأقيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبراً عنه بلفظ أفعل (قوله ويعبر عنه) أي عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء ويكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل في ذلك الخبر المستعمل في الانشاء نحو أوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالة على الطلب غير وضعية وإنما هي مجاز فلا يسمى ذلك أمراً (قوله بصيغة أفعل) المراد به كل ما فيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترب باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله أي قل لهم الخ) فالمراد بالامر بصيغته (قوله مجاز في الفعل) من استعمال اسم الدال في المدلول بعلاقة التعلق به فان قيل هو مجاز في غير الفعل كالشأن والصفة والشيء كما سيأتي في الشرح فالجواب ان تخصص الفعل بالذکر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم في الأمر الخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده لاقول لا يوصف بالرشيد بل بالسداد والاصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالأمر في الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن في الثانية أشمل من الفعل وفي الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد فعاله تعالى وحدث الكل دفعة كلمح بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدرة المشتركة) قال لا كمال هذا القول لا يعرف في كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدي في معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال ثم ورد الآمدي على ذلك إيرادات وأجاب عنها فأشعر ذلك بأنه يرتضيه هو أو قول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض إلزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكفي في حكاية المصنف له ارتضاء الآمدي ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونهنا على أنه غير مقبول في مقام المناظرة تأمل (قوله كالشيء) أل عديدة أي الشيء المخصوص الذي هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانياً أو غيره فلا يرد ما يقال ان الشيء عام لهما ولا غيرهما والقدرة المشتركة هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله لاجاد أيضاً ثم انه على القول بوضعه للقدرة المشتركة يكون متواطئاً ويرد عليه أنه عند إطلاق لفظ الأمر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركاً بمعنى لم يفهم منه لان الاعمال لا يبدل على الاخص ولا شك في دلالة هذا على نفي الاشتراك اللفظي أيضاً ولا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شيء من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوي مما يخالف الاجماع على أنه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له تدبر (قوله محذراً من الاشتراك) أي ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

والجواز فاستعماله في كل منهما من حيث أن فيه القدر المشترك حقيقي (وقيل هو مشترك بينهما قيل وبين الشان والصفة والشيء) لاستعماله فيها أيضا نحو إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أي شأنا من الأمر ما يسود من يسود أي لصفة من صفات الكمال لا من ما جدد قصير أمته أي لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة واجب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظه قيل بعد بينهما ثالثة في بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر بين الحسنه ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا أحد اللفظي به وأما النفسي وهو الأصل أي العدة فقال فيه (وحده اقتضاء جعل غيب كلف مدلول عليه) أي على الكلف (بغير) لفظ (كف)

والجواز إن قيل بوضعه لأحدهما وقد توفى هذا التعليل بأن الحل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أول من الجواز الاشتراك إذ لم يقم دليل على أحدهما وقد قدم دليل على كون الأمر مجازا في الفعل وهو تبادل القول لخصوص صوته ولو لم يقيد بذلك لادى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لا مكان حل كل لفظ يطلق لمعينين على أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العبد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التريض وقس على هذا ما أشبهه بما لم يتعرض الشارح لرد من الأقوال الضعيفة (قوله من حيث أن فيه الخ) أي لا من حيث خصوصه ولا كان مجازا (قوله) وبين الشان والصفة الخ التريق بين الثلاثة أن الشان أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا (قوله لاستعماله فيها أيضا) أي كما يستعمل في الاثنين (قوله لا من ما يسود) عجريت وصدوره عزمت على إقامة ذي صلاح (قوله أي لصفة من صفات الخ) فيه إشارة إلى أن التسكير في أمر للتعظيم (قوله والأصل في الاستعمال الحقيقة) مرتبط بقوله لاستعماله فيها فيما تقدمتان منتجان المطلوب (قوله بأنه فيها) أي في الثلاثة مجاز لما مر من تبادل الذهن إلى القول (قوله خير من الاشتراك) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فحل كون الأصل في الاستعمال الحقيقة إذ لم يعارضه معارض كل يوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبار (قوله كما تقدم) أي في بحث المجاز (قوله بين الحسنه) متعلق بالهاء منه لضمها معنى الفعل أي الاشتراك ففيه أعمال ضمير المصدر (قوله ويؤخذ الخ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأنه أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظي لأن ما ذكر من الخلاقي في كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل أو مشترك بينهما الخ إنما يأتي فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه أنه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس في كلام المصنف تعرض للأمر النفسي وقول الشارح في الترجمة وهو نفسي ولفظي لا يقتضي ذلك لأنه قال في الأمر الواقع ترجمته ليس هو المحدث عنه إذ الترجمة منفصلة عما قبلها وما بعدها ولا لا يتبدل الأمر بالضمير (قوله حد اللفظي به) أي يؤخذ تعريف الأمر النفسي منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك في حده دون النفسي فصريح بتعريفه اعتنا بشأنه كما أشاء ذلك الشارح بقوله وهو الأصل الخ ففيه إجماع إلى الاعتدال عن المصنف ترك التصريح بتعريف اللفظي دون النفسي (قوله أي العدة) أي المعتد عليه في الأحكام لأن التكليف بالأمر النفسي واللفظي دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات (قوله) وحده الخ صريح كلام الشارح أنه حد للكلام النفسي فيرد عليه أنه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظي كما علت فيجاء بأن فيه استخدام حيث ذكر الأمر أو لا بمعنى اللفظي وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسي فأوقع في سم وتابعه فيه غيره استظهار أن الأمر فيما سبق عام للفظي والنفسى لقول الشارح وهو لفظي ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل فيما سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيدا غلبة البعد تأمل (قوله فعل) المراد به ما يعم القول والجنان والأركان فليس المراد ما هو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أي في لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بحد النفسي زيادة على أنه العدة وهي عدم اختلافه بالأوضاع واللغات يعلم أن اللفظي ما يدل عليه من أي لغة كانت وفي قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال أنه ترك حد اللفظي بمره

(قول المصنف بغير كف) وهو ما دل عليه بصيغة التثنية نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوب بالذاته بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فإنه لم يلزم مطلوباً باملا حظاً لذاته والخصوصية إنما جاءت من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير ما لا يلاحظ لذاته ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الإيجاب والتثنية التحريم فإن الإيجاب يطلب بغيره من حيث تعلقه بفعل والتحريم يطلب بغيره من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أى المنع منه فليست (قول الشارح وسعى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العبد وبينه السعد وهو أن الإضافة معتبرة بناء على أن قيداً للحيثية لا بد منه في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات وكثيراً ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سعى مدلوله أمر (٤٦٥) دون أن يسمى نهيًا لأجل تلك

الموافقة هذا غاية الترجيح له ويرد عليه أن الشق الثاني إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله لخروج اقتضاء الصوم الخ) فيه أن صوموا مما رادف كالمشار إليه بقول الشارح ومثله مراده كترك (قوله وعندي الخ) نص على هذا السعد في حاشية شرح العبد حيث قال وأما نحو لا تنكف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أى مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله) وأورد أيضاً أنه يقول الخ) أجاب عنه السيد وحققه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى لا يثبت عليه الآثار لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا

فتناول الاقتضاء أى طلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مراده كترك زدر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أى لا تفعل فليس بأسوسى مدلول كسب الأمية فوافقة للدال في اسمه ويجد النفسى أيضاً بالقول المتضمن لفعل الخ كل من التزل والأسر مشترك بين اللفظي والنفسى الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدوراً بتحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل لا يشمل المجرور الذهني كما عني وفيه فأن المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للأمر أى حصول صورة في ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام في نحو أزيد قائم فإنه لطلب الفهم على النحو المذكور وتحقيق الغرض من الغرض في الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى وإن كان ذلك مستلزماً لالتصاف بصورتها وذلك لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا أن يحصل مخاطب في ذهنه تلك النسبة لإثبات الواقع والغرض من الأمر انصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه في بعض الأوامر بواسطة كونه أثر ذلك الحدث لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن كما في فهمي فلان معناه اطلب منك تفهمي وأما كان أضر بني أطلب منك ضرباً أو افعالي إلا أن التفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء لامن حيث أنه حصول شيء في الذهن بل من حيث أنه أثر التفهم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره في الخارج وهو الالام لحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وعرضه لكن لامن حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم أفاده السالك في حواشي الرازي على التسمية (قوله فتناول) أى الحدود ومفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعمت والقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم إن هذا للتعميم ظاهر في النفسى وأما اللفظي فتناوله لغز الجازم مبنى على أن صيغة افعل ليس حتمية في الوجوب وهو ضعيف كما يأتى (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه أعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كف ولا تفعل واحداً يدل عليه تارة بلفظ كف ويسمى أمراً تارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهيًا به الشارح على مناسبة التسمية وهى توافق الدال والمدلول فقول هو أوفق للدال وهو لفظ كف واسمه هو الأمر (قوله ويجد النفسى أيضاً) أى كما يجد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فإن المراد بالقول النفسى واقتضاه وتعلقه بالاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والأمر الخ) نيه هذا على أن ما اقتضاء كلام المصنف هنا من الأمر حقيقة في اللفظي

(٥٩ - عطار أول) حصول النسبة لإثبات أو نفيها في ذهنه وبمجرد الحصول ليس علماً أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس فعلاً وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذى هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهم بل مجرد الحصول بخلاف فهمي وعلني فإن الغرض منه انصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه إلا لأنه لامن حيث أنه حصول شيء في الذهن فإن معناه اطلب منك تفهمي أو افعالي والتفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاء من حيث أنه أثر التفهم لحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وعرضه لكن لامن حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم فظهر أن المطلوب في فهمي الفعل دون ذلك فإن الحصول وإن كان أثر التحصيل لكن ليس مطلوباً بل المطلوب أثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع توفيق الهى اه وبعض الناظرين لم يوافق فقال ما قال (قوله خلاف ما اختاره الخ)

على قياس قول المحققين في الكلام الآتي في مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أى في مسمى الامر نفسياً أو لفظياً حتى يعتبر في حده أيضاً (علو) بان يكون الطالب على الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بان يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية

أمرتك أمراً جازماً فصيتني هـ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو وبقتله خلفاه وأطلقه لحله فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يدب ابن هاشم على بن أبي طالب رضى الله عنه ويقال أمر فلان فلان برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازى (واعتبرت المعتزلة) غير أبى الحسين (وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعاني والعلو وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازى (والأمدى وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظي كالمعتزلة فأنهم ينكرون الكلام النفسى ومنهم من حد النفس كالأمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره في مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز في اللفظي قاله ذكرى (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشتراك الامر بين النفسى واللفظي ليس منقولاً مصرحاً به وقد صرح القرافى في شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الأمدى وغيره اه كمال (قوله في الكلام) أى الذى الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما اتفق فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس بأمر لاعتبارها أو أحدهما فيه وهو حاصل الجواب منع اعتبارها أو أحدهما فيه فدخل ما انتفى أو أحدهما فيه صحيح لانه مر إفرادوه لهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر في حده أيضاً (قوله نفسياً أو لفظياً) لا يخفى انه ذكر في الخاتمين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام النفسى وإنما كمالهم في الامر اللفظي والذى أخرجوه الى التعميم ذكر المجتزئة مع المخالفين من المصنف ولعله لم ينبه على تخصيص كلام المجتزئة بالامر اللفظي لشيوع انكارهم النفسى قال في فصول البدائع ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل على عدم اعتبار العلو ومعلوم ان عمران أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعلاء وقيل فيه استعلاء مجاز لقوله فصيتني ومما استدلل به أيضاً ما كاد الله سبحانه من عرف عن بقوله ما ذاتاً مارون مخاطباً قومه فانه أطلق الامر على القول المخصوص بلاء علو من القائلين ولا استعلاء وأوجب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع والتدأوى لا يسمى أمراً وقد يدفع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أى في اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال في البرهان ثمن ان أصلهم يعنى المعتزلة ان اللفظ الذى ذكره وينوبه على أمثاله إنما يكون أمراً بثلاث ارادة الالفاظ وجود اللفظ والارادة الثانية تتعلق بجعل اللفظ أمراً والثالثة تتعلق بامثال المأمور المخاطب بالامر قال وهذا مذهب البصريين بصيغة الشبهة يعنى بهما أباً على وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن التامم والثانية عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى اه وفي فصول البدائع انه اشترط مجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامراه فقلل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله في منع الموانع ان محل الخلاف إنما هو في ارادة الامثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المشككين وأما ارادة احدث الصيغة فهى شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق اه وبمقتضى ما قررته في منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلأبدل قوله ارادة

الشارح لاطلاق الامر دونهما) أى اطلاقاً شامعاً وهو كافى اثبات اللغة فالقول بالمجاز ممنوع لانه خلاف الاصل قاله السعد (قول المصنف وابن الحاجب) قال السعد إنما اعتبر الاستعلاء ليكون أمراً اتفاقاً لأنه يشترطه (قول المصنف واعتبر أبو على وابنه) في منهاج اليساوى وشرحه للصفوى واعترف أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم بالتنايز بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطاً الارادة في دلالة صيغة الامر على الطلب وشرح المقاصد المعنى الذى يجده الانسان في نفسه ويدور في خصله ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليحجرى على موجب هو الذى تسميه كلام النفس وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه الخواطر انتهى فعمل ان أباه هاشم إنما خالف في كونه كلاماً نفسياً وجعله خواطر تخطر بالنفس لا كلاماً هو يلزم ان يقول ان ذلك في القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث به وان لا يورد عليه مثل ما أورده المعتزلة على قدم الكلام مما هو مبسوط مع رده في الموقف

والمقاصد وغيرها وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التي أوردتها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد ارادة طلب المأمور به من اللفظ إذ لا معنى لارادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) أي

يتعقل ذاتهما مفرقا بينهما  
ولن لم يمارس الحدود  
والرسوم كذا يؤخذ  
من شرح المنهاج للصفوى  
فاندفع ما في الحاشية (قول  
الشارح ولم يرد منه لا متناه)  
اعلم أن تختلف المراد عن  
الارادة جائز عدمهم لانهم

بالفعل على الطلب) فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا لا نه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا يميز سوى  
الارادة قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار لارادته (والطلب بديهي)  
أي متصور بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبدية بينه وبين غيره كالاجبار  
وما ذاك إلا لبداهته فاندفع ما قيل من أن تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالاختي بناء على أنه فطري  
(والامر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الارادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالايان  
ولم يرد منه لا متناه (خلافا للعتزلة) فيأذ كر فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء  
المحدود به الامر قالوا انه الارادة (مسئلة القائلون بالنفسى)

يقولون أن الله تعالى أراد  
إيمان الكافر وطاعة  
الفاسق لكنه لم يقع وأيس  
ذلك بنقص لانه أراد وقوع  
ذلك منه رغبة واختيارا لا  
كرها واضطرارا ولما كان  
ذلك بين البطلان لما يلزم  
عليه من وقوع مراد العبد  
دون مراد الله جل وعلا  
وكتي به نقصا لم يثبت اليه  
الشارح رحمه الله (قول  
المصنف مسئلة القائلون  
بالنفسى الخ) يفيد أن من  
نفاه لم يقع منه خلاف  
مع ان صيغة الفعل تستعمل  
عنده للإيجاب والتدب  
وغيرهما فان أراد حصول  
الفعل مع المنع عن الترك  
فهو لإيجاب ولا تندب الخ  
ه فان قيل لا طلب عدمهم  
حتى يقع فيه خلاف ه قلت  
يقع في الوجوب والتدب  
وغيرهما أي ارادة الفعل  
مع المنع عن الترك وعدمه  
ولعلمهم أنه تفوقا على الاشتراك

الدلالة بارادة الامتنال لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفي البرهان فان قيل ما أنكرتموه منهم  
يرمكم مثله في العبارة عن الامر القائم بالنفس فقد يلفظ اللفظ بقوله يفعل وهو يبقى حكاية وقد يلفظ  
وهو يشحن تعبيراً عن الامر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الامر وما تردد بين جائزين لا يختص  
بأحدهما إلا بارادة فهم يصير اللفظ عبارة عن الامر قلنا المسلك الحق عندنا في ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى  
إيقاع اللفظ مشعرا بالامر القائم بالنفس ولكن ليس للفظ فيه صيغة وإنما يحصل الاشعار بقرائن  
الاحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما تركوا في مذهبهم (قوله على الطلب) أي الارادة ولا يفهم ينكرون  
الكلام النفسى وهذا اعلم أنه كان يكفيهم الاقتصاء على الارادة (قوله فلا حاجة الخ) أي يكفي أن الصيغة  
إذا أطلقت تصرف اليه فان استعمال الصيغة في التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة  
الفرق بينه وبين غيره إنما تنفي بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون  
معلوما بكنه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أي على الطلب المعبر عنه بلفظه كما في تعريف أبي علي وابنه  
أو بالاقتضاء كما في تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب اختي بل منع كونه نظريا لقول  
المصنف أنه بديهي (قوله تعريف بالاختي) فيه أن النظرية لا تنفي كونه أخصى من الامر لإدغاية  
ما تنفيدها فيه نفسه فكان الاول أن يقول بالاختي أو المجهول (قوله بناء على أنه) أي الطلب نظري  
(قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الامر حينئذ لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله  
لا متناه) يحتل أن المراد بالامتناع العدم أي ولو أراد له وجود ويحتمل أن المعنى لكونه متمتع بالحصول  
لا يتعلق به الارادة لتعلق العلم به بدمعوا أيضا فقد أخبر الله عن عدم إيمان أبي لهب فيكون معلوم الا وقوع  
فيستحيل أن يكون مرادا مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الارادة لكن قال الفناري في فصول  
البدائع وابطال مذهبهم يلزم وقوع المأمورات لا يازمهم لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع  
أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد  
الاستدلال بنحو إيمان أبي لهب بأنه مأمور به إجماعا وأيس مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على أنه بانه  
مستحيل فكيف يريد أن الارادة على مافسروه لا تنافي العلم باللا وقوع (قوله قالوا أنه الارادة) رد  
عليهم بأن قول السيد لعبد اقل كذا بحضرة سلطان توعده بالهلاك على ضربه لعصبة فيخلص أمر  
ولأنه يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد ما يفضي إلى هلاكه لكن قد يطلب إذ اعلم أن طلبه لا يفضي

او الحقيقة في بعض والمجاز في الباقي وسيأتى عن عبد الجبار ما يفيد الاول وعن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاما  
نفسيا فقال صيغة تخصه وهي حقيقة في التدب كما سيأتى نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لابي هاشم لكن نسبته اليه في المختصر

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاختلاف في أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بأن تدل على ذلك بواسطة (٤٦٨) الوضع له حقيقة وحيث أن المانع للاشتراك إنما منع للاشتراك بين ما وضعت

من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل الأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقبل نعم وقبل لا (والنبي عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا في فصول البدائع (قوله من الكلام) أمراً أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع للمبحث لئلا يلزم في قوله هل للأمر الاظهار في مقام الضمير وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد وإلّا لقال بأن لا يشاركها غيره فى الدلالة عليه فان هذا لا ينافى دلالاتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالأمر له صيغة تخصه اتفاقاً كما مر ترك وألزمك لو فرض صدورهما من الشارع (قوله وقيل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينه وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجوهر الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنبي عن الشيخ الخ) قال في البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقعية ان العرب ماصغات للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الأمر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى وإذا حلتم فاصطادوا وبين الإقضاء ثم هو فى مسلك الإقضاء متردد بين الندب والایجاب ويتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقعية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه فى تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للبعانى التى هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً واللسان ولكن المعنى به أنا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل أفعل فى اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا رأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين النقل والوجه أن يورك بالغلط على النقل فإنه لا يعتقد الوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذى أراه فى ذلك جازما به أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك وإنما الذى تردد فيه مجرد قول القائل أفعل من حيث القاء فى وضع اللسان متردداً وإذا كان ذلك كذلك فما الظن به اذا اقترن بقول القائل أفعل لفظاً أو ألفاظاً من القليل الذى ذكرناه مثل أن يقول أفعل حتماً أو أفعل واجبا نعم قد يتردد المتردد فى الصيغة التى فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التى ذكرناها المشعرة بالأمر النفسى ألا لالفاظ المترددة بقول القائل أفعل أم هى فى حكم التفسير لقول القائل أفعل وهذا تردد قريب ثم ما نقله الفحلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الحظ فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ماوردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وإنما الخلاف فى بعضها فيجعل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة فى جميع المعانى وخصوصية التفسير والتعجيز والتسوية مثلاً غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكمال عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة أفعل مشتركة بين الأمر والنهى والتعجيز والتسوية والتكوين (قوله عن الأمر القائم بالنفس) أى سواء كان للإيجاب أو للندب (قوله عن الإيجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الأمر النفسى مطلقاً ومقيداً بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يعد أن يقال هذه التخطئة خطأ

لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بحيث لا تدل على غيره كما أن للباضى صيغة كذلك ولا خفاً فى أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقة الاخباروا كتنفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الحية



(قول المصنف فقيل النى للواقف) التوجيه الاول يقتضى التوقف فيما وضعت له حقيقة المضادون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أى لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعانى فى الإرادة لار هذا لافرق بينه وبين التردد الاشتراكى كذا فى فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ما قلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) إن أدخل فى الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك ومجموع المعانى كان الشيخ متوقفا أيضا فى كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الأمدى وغيره لكن صنيع الشارح بأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما (٤٦٩) لم يذكر الشيخ فى أصحاب الأقوال الآتية

لعدم الجزم بمذهبه (قول المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أى بين ما وردت للدلالة عليه حقيقة بلاقرينة لأنه محل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف فى المدلول الحقيقى بخلافه على الاول وإنتاج الاشتراك للنسب ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد اتنى وحل الخلاف هو الصيغة الدالة وهى تتقن بانتفاء الدلالة لاتقاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم ما يدلنا عليه دون غيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة تدبر (قول الشارح بخلاف الزمتك وأمرتك) أى فإن الاول خاص بالطلب الجازم والثانى مشترك

أفى الحسن الأشعرى ومن تبعه (فقيل) النى للواقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة بما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف فى صيغة أفعل) والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة فلان دل عند الأشعرى ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كان يقال صل لزوما بخلاف الزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (لوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكان بهم إن علمتم فيهم خيرا (والإباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ما شئتم ويصدق مع التحريم والكره (والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقعية اه (قوله) بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحاد لا يفيد العلم وتواتر أوجب استمرارية المطبقات الباحثين والاختلاف بينا فيه قلنا لنسلم الحصر بل الأدلة الاستقرائية مرجعها تتبع مظان استعماله والامارات الدالة على مقصوده عند الإطلاق اه كذا فى فصول البدائع (قوله وغيرهما) أى من باقى المعانى وخمس بعضهم الوقت بالاجاب والتدب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله) بين ما وردت له مفاد كلامه هنا وفيما باقى القول بان الصيغة مشتركة بين جميع المعانى الآتية ولم يقل به أحد فان من المعانى ما لم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف فى شرح المختصر وغاية ما قيل انها مشتركة بين الخمسة الاولى على ان كلام الأشعرى فى خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام بخصوص بدليل ما بآتى وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله) والخلاف الخ) اشار به إلى ان قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أى من صيغ أفعل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعاً (قوله) من صيغة أى صيغ الأمر فيتناول ذلك فعل الأمر وإن لم يكن على أفعل كتمه واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المعلوم باللام وإغماعر بافعل لانه الغالب استعماله فيه (قوله) بخلاف الزمتك الخ) بيان لمحتز قوله والخلاف فى صيغة أفعل فان الزمتك تدل بجورها ومادتها ولا تحتاج لقرينة. إن قلت إذا كان الخلاف فى خصوص صيغة أفعل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه يتبع فى تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله) أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوم اوعليها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعا حقوقها من شرائط وغيرها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة المندوبة (قوله) كلوا من الطيبات) إن رتبها بالحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للإباحة (قوله) ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد والمنع والمنع يكون للتحريم والكره اه قال المصنف فى شرح المنهاج كذا قيل وعندى أن

بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظة الامر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم فى قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله) فتكون فيما عداه مجازا) أى استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الامر على صيغة المندوب فتحقيقة كإمرو ومعنى كرتها حقيقة فى الوجوب انت قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل لزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطلق اللهم إلا على القول باتحاد الإيجاب والوجوب بالذات (قوله) فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله) وأما بينه وبين التهديد فالضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

الزوم فإن إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال في التعجيز فإن إيجاب شيء لا قدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفي التسخير فإن إيجاب شيء لا قدرة للمخاطب عليه بحيث يحصل عقبيه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفي الإهانة فإن طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه (٤٧٠) من الأحوال الحسيسة يستلزم الإهانة وفي التسوية فإن الواجب المحير يستلزم التسوية وفي التقي فإن طلب

دنيوية بخلاف الذنب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشترك بين الخمسة الأول فانه منها (ولإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلة وهو دون البلوغ ويده تطبش في الصفحة كل ما يليك رواه الشيخان أما كل المكلف بما عليه فندوب وبما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمة للعالم بالنهي عنه محمول على المشتغل على الأبداء (والانذار) قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمين (والتسخير) أي التذليل والامتهان نحو كونوا فرقة عاصين (والتسكين) أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

أن المهدد عليه لا يكون لإلزاماً (١) وكذا الانذار كيف وهو مقترن بذكر العبداء قال الكال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أي فلا ثواب فيه فإن قصده الامتثال والالتقياد إلى الله تعالى أثيب عليه لكن لا مخرج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ما قبله (قوله بخلاف الذنب) أي فإن الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أي في نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أي فانه لا غرض من الأمر هنا إلا لإرادة الامتثال ما لم يكن الغايل من تجب طاعته كالسيد ولا كانت الصيغة للوجوب أو الذنب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعي وتحرير المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الذنب وأيضاً الاذن ما سبقه استئذان وبعضهم أدرجه في قسم الإباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف الذنب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على أن الصي غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذهبنا ومذهب المالكية خلافة وفي البرهان أن المقول له ذلك عبد الله بن عباس فلعل الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه أن الانذار من القرينة وهي ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه أن الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذاراً على أنه قد يذكر الوعيد في التهديد (قوله يذكر ما يحتاج إليه) أي يحتاج الخلق إليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقد يقال أن ذكر ما يحتاج إليه خارج عن الصيغة (قوله أي التذليل والامتهان) دفع به ما يقال أن اللاتقنى يسمى سخيرة بكسر السين لا تسخيراً لأن التسخير التعمق والاکرام قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض ووجه الدفع أن التسخير يستعمل أيضاً بمعنى التذليل والامتهان قال تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما قال فلان سخره السلطان أي أمته باستعماله بلا إجماع ذكرنا (قوله نحو كن فيكون) تلبيح لقوله تعالى إنما أمرنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال في التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولة على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للغائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر

(١) قوله لا يكون إلا حراماً أي لأن المكروه لا يصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

التسوية وفي التقي فإن طلب شيء لا إمكان له يستلزم التقي اه وقد يقال في التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وفي الاحتقار أن الأمر بفعل ما علم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفي الخبر أن الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار في الباقي واعلم أن المدلول هو هذه المعاني كما تبين لا الطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقد يقال الخ) قد يقال أن الكلام في مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على أنها حكم شرعي) أي ثابتة بمخاطب الشارع بخلاف المأذون فيه فانه ثابت بمخاطب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على أنها رفع المنع) أي مطلقاً من الشارع أو غيره تدبر (قول الشارع ويفارق التهديد بذكر الوعيد) في المطلق التهديد أعم من الانذار لأن الانذار إبلاغ مع التخويف وفي الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قد يكون

التهديد من عند نفسه وعلى الثاني أن الدعوة لا تلزم التهديد وعلى كل لا يخالف الشارح إذ امتياز به ما ذكره لا ينافي امتياز به غيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأول تمثيل تأثير قدرته في المراد بتأثير أمر المطاع في حصول المأمور كما في التلويح بجامع حصول المراد في كل فانه قد تقرر أن التمثيل إنما يكون في المركب فهو

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراء ووجود المراء عند (٤٧١) إرادته بالحالة المحسوسة من أمر

أى إظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله<sup>(١)</sup>

المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الاشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يتمتع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراء الكلام الازل القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم القوائد هو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد ما مور بذلك وقال بعضهم ان الكلام فى الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطبة به اه وقال فى موضع آخر لو كان مكرناً لطلب وجود الحادث وإرادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزل يلزم قدم الحادث وإيضاً إذا كان أزل لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما تنفي عنه الآية الاولى أن الكلام مجاز ويتميل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله فى التلويع ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ تحمل قول ابن العربى عجبى من قائل كن لعدم ٥ والذى قيل له لم يتم كن إلى آخر الآيات ومنها قوله كيف للقول دليل والذى قد بناه العقل بالكشف انهم وفى حاشية عبد الحكيم على العاضى ايضاوى أنه من قيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراء بعد تعلق الارادة بلامه وامتناع بطاعة المأمور بالمطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإزاء تصوير الحال الغائب فى أمر الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للشبه به فى المشبه من غير اعتبار استعارة فى مفرداته كاشبهه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلام الراى كعب على المركوب واستقراره فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمره فيحصل عقيب دفعه فكان ما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه بمقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال يقال على ما تورم إذ لا فائدة فى تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمر أو الاستعارة يشترط فيها طى ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكوينى والتسخيرى أنه فى الاول يقصد تكوين الشئ المعدوم وفى الثانى صيرورة منتقلة من صورة أو صفة إلى أخرى فيه زيادة اعتبار (قوله أى إظهار العجز) أى لا يجاده الذى هو أصل معنى التعجز فانه غير مقدور للكف ويندرج فيه الافحام نحو فأتها من المغرب وقد عده فى فصول البدائع نوعاً مستقلاً فارقابنه وبين التعجز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجز (قوله

١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب انباهم بسورة من مثله لا يراد لكونه عمالاً والتكليف بالمحال وان كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى ههنا تعين إرادة التعجز لاقامة الحجة عليهم فى ترك الايمان قال صاحب الكشاف عند تفسير هذه الآية مانصه من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنه من مثله والضمير لما نزلنا أو لمعدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فيجوز فى الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره فى الوجه الثانى الثانى تلويحاً حيث سكنت عنه ولما كانت علة خطره فى الوجه الثانى خفية قال خامئة المحققين عضد الملة والدين ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنه من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا

كان التامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشئ مع إرادته حدوثه وجب حصول المأمور به كذا فى التلويع فتدبر ولا تصنع لما قيل هنا

كان التامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشئ مع إرادته حدوثه وجب حصول المأمور به كذا فى التلويع فتدبر ولا تصنع لما قيل هنا

(والاهانة) ذلك أنك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبر. أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح  
بيننا وبين قومنا بالحق (والتمنى) كقول امرئ القيس  
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي • يصبح وما الاصبح منك بأمثل

(والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم ويراد منه صده وهذا فارق  
السخرية وإيضاح عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المدال به وفيه ان هذا خارج عن  
الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين  
من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التمني فإن المستعمل فيه هو  
صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها باختصار واجاب سم بامكان افادة التسوية من كل  
من الصيغة أو بشرط مصاحبة إحداهما الاخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني الصيغة  
وبجعلها من معاني أو وقد يمنع ما قاله في التمني بان الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة  
إلا وإن اتفق وجردا في هذا المثال اه وكلاهما ضعيف اما الاول فإنه راجع للاعتراف بما قاله القرافي  
وأما الثاني فمدعى لا دليل عليها وكلهم قدم مثل للتمنى هذا المثل فلو كان ثم ما يدل على التمني بدون لفظة  
إلا لذكروها وتامل الفرق بين التسوية والاباحة ان المخاطب بالاباحة كأنه توهم ان ليس له الايتان بالفعل  
فايحله وفي التسوية كأنه توهم رجحان احد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله وربنا افتح) أى اقض  
بسورة وهل ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحث وهذا مستبعد من مثله اه  
فأخذ في جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردى والفتازانى وغيرهما بما لا يخلو عن بحث  
وأجاز العالمى في كشكوله بما حاصله أن التحدى في مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب  
الاول تعيين الماتى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثانى تعيين الاول منه فقط بأن يقال فأتوا  
من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون الماتى منه مقدماً والماتى به مؤخراً بأن يقال فأتوا  
من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الاول  
مقبولة عند البلغاء أما قول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدى وإن دل  
فيه على أن السورة الماتى بها هي السورة الماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدماً كان مفيداً للماثلة  
إجمالاً بطريق التصريح الذى يضمحل به دلالة السياق وكان الايتان بعده بسورة مفيداً لتعيين  
المقدار المجمع على طريقة التفصيل بعد الاجمال وهو ماعنى به البلغاء والاسلوب الرابع مردود  
عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوا متعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق  
باقية على حالها إذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرح بذكر المماثلة فكأنك قلت  
فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثانى ظرفاً لغوا وهو حشو  
في الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم أى البلغاء حيث جعل ظرفاً مستقراً صفة لسورة لانك  
قد جعلت ما كان مفهوماً بانسباق منطوقاً في الكلام بعينه وهذا في باب النعت لا ينكر إذا كان  
لغائداً كما في قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جلية وهي التصريح بمنشأ التعجب الذى هو وصف  
المماثلة لتحقيق مناط علية كون القرآن معجزاً حتى يتاملوا بنظر الاعتبار فيردعوا عما هم فيه  
من انزيب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولا إذا جعل ضمير من مثله عائداً لعبدنا  
مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر الماتى منه حيث قد مفيد قدم أو آخر لأن  
سياق التحدى لا يدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل الماتى منه مفهوم المثل لا على جعله  
شخصاً مثلاً فافهم اه ملخصاً بتوضيح

ولبعد انجلائه عند الحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لامرئياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذما يلقونه من السحر وإن عظم محقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخاري إذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت (والإنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والنفويض) فاقض ما انت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالثورة فأتوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هي (حقيقة في الوجوب)

بيننا وبينهم (قوله ولبعد انجلائه الخ) دفع به ما يقال ان الليل وان كان طويلاً لا يرجى انجلاؤه فالانساب الحمل على الترجي وحاصل الجواب ان الميتى بلواعج الاشواق وشدائد الفراق قد يتروهم من مقاسات الهوى لم لا تقطع كما قيل: رقدت ولم ترث للساهر قوله وليل الحب بلا آخر فكانه لا يرى تقب انجلاؤه وليس له طاعة فيه فلذا حمل على التقي وهذا كله على ان المراد انجلاؤه في وقته المعتاد واما ان اراد انجلاؤه قبل وقته فحمل (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل (١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى في نفسه كما هو محل قوله تعالى وجاؤا بسحر عظيم وقوله محقر أى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخاري) يمكن أن يكون هذا التهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ما شئتم لا لقراءته بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للنعمة عليه وكان التفسير المذكور لموافقة غرض من عدالانعام في هذه المعاني وان كان يلزم عليه اتحاد مع الامتان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشيء من افرادها ولا كذلك الامتان وما فرقه به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء ما يحتاج اليه كما في المثل بخلاف الامتان لا يظهر في جميع الموارد (قوله فاقض ما انت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل انما تقضى هذه الحياة الدنيا فيلنظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجب لموازنة ما قبله وما بعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب انما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر انها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر في الذي يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن اريد طلبه رجع للندب وبالجملة فلا يتخلو عنه هذه المعاني من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكر عبد الجبار وهو من المعتزلة النافين للكلام النفسى وفي البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقال وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التى فيها الكلام للايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعى والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباع أبى الحسن في الوقت ولم يساعد الشافعى منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا يرى لهم كلاماً ماضياً يعول على مثله في انتفاء القطع ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين والأئمة المتقدمين رضى الله عنهم أجمعين كانوا يتمسكون بمطلق الامر في طلب اثبات الايجاب ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفوا عن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقرن به اقضاء الايجاب وكل مسلك في الكلام يتطرق اليه امكن لم يفيض إلى القطع اهـ (قوله قالوا هي الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة في الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

(١) قوله بالكسر اسم فاعل والانساب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشأن فيه ان ضمير الشأن لا يخبر عنه إلا بالجملة وهذا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ما قاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير الحب اهـ كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعني انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده ثم عاذا قال له اغسل ثوبي فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت للندب أو الاباحة مثلام يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب ففعل من عدمه كذلك انها تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب (٤٧٤) الاتي عن القائل الثاني لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب

لفعل لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الامر بتدبير فانه تخير فيه الناظرين \* بقي شيء آخر وأورده القاضي وهو ان عدوه عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند تخرج الامر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس السلام إلا فيه دون المختلف بها بسلام المصنف هذا يدفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب إنما يحققه التوعد على الترك والعقل لا دخل له في الوعيد بناء على نفى القبح العقلي فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع موارد استعمالها والظاهر كاف في ذلك فان صدر من الشارع قبل لائره وجوب وهو المختار الآتي وفي التعليقة الاولى على هذا الموضوع مانصه قول الشارح باستحقاق امر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذي دل

فقط (لغة أو شرعاً أو عقلاً مذهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي اسحق الشيرازي ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً بالعقاب الثاني القائل بأنها لغة مجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك إنما يستفاد من الشرع في أمره وأمر من أوجب طاعته أوجب بأن حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لان مجابهة على العبد مثلاً طاعة سيده الثالث قال ان ما تفيد لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان جملة على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد المذكور وأقول بتمله في الحمل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن تصيهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فقومهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان واقعة الامر الاتيان به لانه المتبادر إلى الفهم لاعداء اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلاً فيحمل على غيره كذا في التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المأمور في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشيء فلا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدا إلا بإيادي حسبي لا فعلا كما في قوله فضاض سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الامر هو القول مصدر أو تمييز أو حالاً لا الفعل ولا لازم تقدير الباء هو خلاف الاصل ومنها الهمز التوبيخ والانتكار على ترك السجود في قوله تعالى وما منعك أن تسجد على زيادة أو بمعنى ما دعاك إلى أن لا تسجد اذا مانع من الشيء داع إلى تركه والمراد بأمر ترك قوله تعالى اسجدوا فلولا أنه وقد ذكر مطلق الوجوب لا يمكنه ان يقول ما أئمتني فعلام الانتكار أو علم ان هذا القول وما بعده من الاقوال الثلاثة مجارية على القول بان الامر النفس صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتي فهذا اختلاف في مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضي وما بعده ما عدا قو وعبد الجبار والمختار جاز على القول بان ليس له صيغة تخصه بل تتجاوز به فهو اختلاف فيما تتجاوز له وأما قول عبد الجبار فدخل بينهما لابقائه على انكار السلام النفسي وقد ترك المصنف قولاً آخر وهو انها حقيقة في الاباحة لانها المتيقنة والاصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للرد لإذ المعنى على الحصر (قوله مثلاً) أي وكل ذي ولاية كالزوج (قوله بها) أي بصيغة افعل أو بالغة وهو على الاول متعلق بامر على الثاني يتحكمون بجعل الباء السببية وهو المناسب للدعي اهـ (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخرى فانه لا يعلم إلا من الشرع بل اراد مطلق الانتقام واستعمال الشارع لما على قانون اللغة (قوله والثاني) مبتدأ خبر ما جاب (قوله لمجرد الطلب) أي الطلب المجرد عن التحم فالطلب جنس وجزءه الفصل المقوم له كما اشار اليه بقوله المحقق للوجوب بقوله بان يترتب العقاب الخ أي استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله إنما يستفاد خبران فقوله وإن جزمه أي الطلب وقوله المحقق بالنسب صفة للجزم (قوله مأخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) أي عقلاً فيكون حقيقة للوجوب في اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هذا السيد الخ) أي والاصل عند العقل عدم القيد

عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقاً من الصيغة عند مخالفة اذ المدلول مجرد الطلب ولذا (قوله) قال فينباي أن ان كون الطلب متوعد عليه إنما استفيد من الشرع اهـ وفي العضد استدلال على انه حقيقة في الوجوب لانا نقطع بان السيد إذا قال لعبد خط هذا الثوب فلم يفعل عدوا عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضي فليتامل (قول الشارح مأخوذ من الشرع لا مجابهة) قد عرفت ان الكلام في فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لماعدا عاصيا مستحقا للعقاب واجاب الشرع بحاله

(قوله أي وليس هذا القيد مذكوراً) سكت عن كونه لقريئة وهي أن الموضوع للشيء يحمل على الكامل ما يأتي (قوله فهو قيد زائد والأصل عدمه) فإن قيل المنع مع الترك أيضاً زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (٤٧٥) (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

لانه ثبت الرجحان بالضرورة ومن اللغة ومنع الاشتراك والنجاز بما

قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح والوجوب الطلب الجازم الخ) يعني أن المراد

بالوجوب المعنى المصدري لأثر واجب فهو والايجاب

سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله

الحشي عن شيخ الاسلام بعيد عن المقصود هنا

وقد تقدم في تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل

مشتركة بينهما) أي لانه ثبت الاطلاق على محل

والأصل الحجة (قول المصنف وتوقف القاضى

الخ) قالوا لانه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل

ولامدخل له واما النقل فاما أحاد أولا يفيد

العلم أو تواترا وهو يوجب استواء طبقات

الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقي

قسم آخر وهو الاستقراء بتبع مظان استعمال

اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند

الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر

المتوقفين هنا مع الاستقراء

المعنى اقل من غير تمجيز ترك (وقيل هي حقيقة في التنب) لانه المتيقن من قسمي الطلب (وقال ابو منصور الماتريدي) من الحنفية هي موضوعه (للقدر المشترك بينهما) أي بين الوجوب والتنب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والنجاز فاستعملها في كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا أي طلب البناء للفعول طلبا جازما (وقيل هي) مشتركة بينهما وتوقف القاضى (ابو بكر الباقلاني) والغزالي والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا هي حقيقة في الوجوب أم في المندرج أم فيهما (وقيل هي) مشتركة فيهما وفي الاباحة (وقيل في) هذه (الثلاثة

(قوله لانه المتيقن) أي لأن المنع من الترك المختص بالوجوب أمر زائد لم يتحقق إرادته وعرض هذا من جانب القائل بالوجوب بان الموضوع للشيء يحول على الكامل إذا الأصل في الأشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون التنب وايضا المتيقن أصل الطلب واما كونه للتنب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الخ) أي فلا فرق بين الوجوب والايجاب في الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتباري كما تقدمت من أن الطلب الجازم الذي هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمي إيجابا وإن اعتبر إضافته للفعول وتعلقه به سمي وجوبا فيصح استعمال أحدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والتنب لأن الوجوب والتنب والوجوب غير الإيجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى وأوردتم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لعل كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب بلغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة اه ملخصا وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزأ من الماهية ومعلوم أن الماهية تتقدم بالعدم بعض اجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتي واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقول به بعد ذلك أن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه بكونه جوابه بالابطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحيث تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لأنّه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة بمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يقتضى بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو أنما يكون في الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان دون الاعتبارية وما تخلف فيه من الثاني فالتحقق الخارجى منتف والمذهنى لا خاصة فيه إذا اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزأ وهذا الاعتبار العدمى الخاصة تدبر (قوله فيها) أي في صيغة الفعل (قوله لم يدروا) أي فلا يحكمون إلا بقريئة وأما بدونها فالصيغة عندهم من الجملة وحكمه التوقف (قوله فيها) أي في

في نفي الصيغة التي تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيما) أي بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكا معنويا أو لفظيا كذا في بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفي الاباحة) وقوله وقيل في هذه الثلاثة والتهديد أي لورودها في كل والأصل الحقيقة وهذه هي علة قول الاشتراك بين الخمسة الأول والأحكام الخمسة

(قول الشارح أنها للقدّر المشترك) أي لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لادليل عليه فوجب جعله للشتراك (قول الشارح فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) هذان بيان فائدة الحزم المفاد (٤٧٦) لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح

أوجب صدوره منه الفصل) دفع باسناد الإيجاب إلى الصدور ما يتوهم من أن المقيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ في معنى مركب مستندا في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة في استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها اللغوي والوجوب أي خاصته مستفاد من الصدور منه لأن الصيغة وهذا ظاهر لاسترقه (قول المصنف وفي وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الامر فان تبادرها في الوجوب لا يمنع أن تكون مستعملة في الندب مجازا لاحتمال قرينة خفية فان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز كإص على أئمة البيان ومنهم السعدي التلويح وغيره وكصيغة العموم فان تبادرها فيه لا يمنع أن يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ما هو ظاهر حتى يتمسك

والتهديد) وفي المختصر قول أنها للقدّر المشترك بين الثلاثة أي الاذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا تعرف في غيره (وقال عبد الجبار) من المتوالة هي موضوع (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والندب (وقال) أبي بكر (الاهري) من الملكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ بالندب) منه (للندب) بخلاف الموافق لأمرائه أو الممين لفلو لوجب أيضا (وقيل) هي (مشتركة بين الخمسة الاول) أي الوجوب والندب والاباحة والتهديد والإرشاد (وقيل بين الأحكام) الخمسة أي الوجوب والندب والتحریم والكراهة والاباحة (والمختار وقال الشيخ أبي حامد) الاستفراغ (وإمام الحرمين) أنها (حقيقة في الطلب الجازم) لغة فلا تحتمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أوجب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة في الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعي وعلى ذا لغوي واستفادة الوجوب عليه التركيب من اللغة والشرع وقال غيره أنه لا تقا فاما في إن محاصة الوجوب من ترتب العقاب على التركيب مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز (وفي وجوب اعتقاد الوجوب) في المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه

الوجوب والندب باعتبار الصيغة ودلائلنا عليهما (قوله أنها للقدّر) أي فمى موضوعه لأمر كلي فقوله أي الاذن بيان للقدّر المشترك (قوله المتبداهة) بناء على الصحيح من أنه عليه الصلاة والسلام مجتهد (قوله والتحریم والكراهة) باعتبار أنه يلزمها التهديد وأباحتها أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فاستعمل في الضد ولا فهم لا طلب فيها ولم تردها بالصيغة (قوله فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) أي كافي الندب (قوله أوجب) لأن جزم الشارع هو الإيجاب أي أثبت خاصة الوجوب وهي ترتب العقاب على التركيب (قوله وهذا) أي القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الاول أيضا لأن الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارع عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بأن يترتب العقاب على التركيب من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال في غنار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزءه بل لا يتصور إعادته التوعد بدون إعادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلاحاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الأمر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيه اللهم إلا أن يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فإداتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مستفاد من استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظيره ولا يلزم أن لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لالغة ولا شرعا أو معناه بآية ما ليس لغويا ولا شرعيا تأمل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الاسلام الاوجه قوله لا قول غيره فحصل باختاره المصنف أن في صيغة افضل حقيقة في الوجوب أربعة أقوال ولا يخفى ما في ما اختاره من التكلف والمختار أولا وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أي في ذلك القول مجاز يعني أن كل معنى ذكر في قول أنها حقيقة فيه تكون مجازا في غيره على ذلك القول وإن

به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب علما بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن كان المعارضة فهي شرط ولا بد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عموه الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل



ظهور المخصص واعتقاد الوجوب قبل ظهور الصارف لذلك قال في المستصفي (٢٧٧) ان المجتهد إذا بلغه العموم ولم يبلغه

المخصص وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالمخصص الذي

لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم ون الجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص بحيث لا يعتد به عموماً ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب بحسب ظاهر الصيغة لا في الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفي وقد قال فيه إمام الحرمين انه قول صادر عن غبارة وعناد وبما حررنا ظهر اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام) فان الكلام في صيغة افعل كما تقدم في المتن (قوله فان الامر النفسى الخ) الصواب فان الاباحة ليست أمراً نفسياً كما في سم (قوله وخامس وهو إسقاط الحظر الخ) عبر العنصر عنه بقوله وقيل إذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قيل النهي أى كما في قوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا فانه علق الامر بالاصطياد بزوال الاحرام الذى هو علة النهي فيبقى مباحاً ولو قال إذا انقضى

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومته حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتى (فان ورد الأمر) أى افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازى يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هي تأمة وفاعلها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أى الصرف موجوداً (قوله) خلاف العام) أى فيه الخلاف الذى في العام وهو مبتدأ خبره في وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أى بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عمومته) أخذ ذلك الشارح من جعل العام منظاراً هنا فاقضى كلام المصنف ما فسر به فلا بد عليه ما قيل ان الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الحل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعى ان تناوله حيث نطقى فكيف يجب اعتقاد عموماً وكذلك حل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون ظاهره أريد الظن لا الاعتقاد وإنما رد على المصنف لا يقال ما ذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبى بكر الصيرفي حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك وإن تبين المخصص تغير العقيدة لأننا نقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال انه قول صدر عن غبارة واستمرار في عناد الخ وحيث لا يصح ان يقع الخلق ان الاعتراض قوى وإن ما أطال به سمه هالاً يلاقيه وإن اشتمل في نفسه على فوائد شريفة نقلها عن القوم وقال الكمال ان ترجيح وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتى ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح في مباحث العام ما في مسألة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من الجانبين وهو آت هنا انه مبنى على ان التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو في حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالمخصص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعاً وتعييناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمنكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ حمير وقد حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية أى للتمسك وقبه إشارة إلى ان التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أى يجب اعتقاده فكذلك هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل مخدوف تقديره هذا أى محل الاقوال السابقة إذ لم ير دالاً مبرداً الحظر أو الإستئذان فان ورد الخ فخذ انتقيد لقول الجمهور هو حقيقة في الوجوب أى محل الاقوال السابقة إذ لم يكن الأمر وارداً بعد ما ذكره إلا فقيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الاباحة والوجوب والتوقف وحكى فيه قول رابع وهو الذنب كقره عليه الصلاة والسلام للغيرة بن شعبة وقد خطب امرأته انظر لها فانه أخرى أن يودم بينكما أى يجعل بينكما المودة فانه وارداً بعد الحظر وهو تحريم النظر إلى الاجنبيات عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الحظر ورجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أى افعل) يعنى مجرد اذن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل ما دل على الطلب على ما تقدم ثم فيه تنبيه على المراد من اللفظ بقرينة ذكر الورود والاباحة والوجوب لان النفسى الذى هو الاقتضاء لا يكون الاباحة إلا اقتضاء فيها ولا الوجوب لا اقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذا اقتضاء

حيضك فصلى بقيت الصلاة على ما كانت في الوجوب تدبر

لمتعلقه (قال الامام) الرازي (أو استئذنان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن في ذلك لعلبة استعماله فيها حيثئذ النابذ علامة للحقيقة (وقال) الفاضل (أبو الطيب) والشيخ أبو اسحق (الشيرازي) (وأبو المظفر) (السمرقاني) (الامام) الرازي (للو جوب) حقيقة كافي غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة

الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال الكمال يصح أن يكون احترازا عن غم اذا حللتهم فأنتم مأمورون بالاصطراح فقد قال الغزالي انها تمحتم الوجوب والندب ولا تمحتم الاباحة (قوله) لمتعلقه) المراد به المطلوب كالانتشار في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض (قوله) أو استئذنان) لا ينافي قول الامام الآتي بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذنان محل الخلاف فقول قول الامام أو استئذنان لا للاباحة (قوله) فللاباحة حقيقة (أى شرعا كما يشير اليه قوله) لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة في عرف الشارع كاصححها القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلب في الاباحة في عرف الشارع بعد الحظر نحو فاه طادرا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وهذا قول امامنا الشافعي رضي الله عنه كاصحح ذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لو ردها للوجوب ايضا كافي فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وكالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفساء والقتل لمسلم اذ منقطع اوردته او حرمه بالحدود للجنايات وفهم الاباحة عما ذكروا بالنصوص المبينة أو بالقرائن اه وقال البدخشى في شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لادلة الاباحة وهناك دليل عقلي سالم عن الممارضة هو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة هو اعم من الوجوب العام لا يدافع الخاص فثبت ان الوجوب لوجوب المقتضى وعدم الدافع فهذا ما يرجح القول بالوجوب اه وأيضا القول بالاباحة يشكل كإلزام قاعدة ما كان متمعا اذا جاز وجب اشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعال بعد الحظر وتلك القاعدة اذا ورد جواز شيء هو محظور. إذ هذا لا يقتضي معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورو دصيغة افعال بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوعة للوجوب أولى لان ما نحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصو صاعليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصو صا عليه بعينه كالتيان فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمه بعينه بل دخل تحريمه تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصو صة بعينها فالوافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور وهذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الحسوفين والنظر إلى المخطوطة والكتابة فانها لا تجب وإن طلبها البدالكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها بمنوعة لان السيد لا يعمل عبده وغير ذلك اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة في الاباحة وكذا في الندب عند القائل به بان جواز الترك ماخوذ في مفهومهما في بيان الطلب الجازم الذي هو معنى افعال وأيضا لو كانت حقيقة فيهما المكان المندوب والمباح مأمورا بهما حقيقة فلا يصح نفية عنهما وقد صح في الحديث ان غير ما مر بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه في الصلوات الخمس وصوم رمضان فمن ثم قيل انه فيها مجاز ولكن نقل في فصول البدائع عن فخر الاسلام البرزوي انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب والشيء في بعض حقيقة قاصرة كالانسان في الاعمال والاشكال (قوله في ذلك) أى في وروده بعد الحظر أو الاستئذنان (قوله) السمعاني) بكسر السين وفتحها (قوله) للوجوب وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان ممنوعا منه اذا جاز وجب (قوله) كافي غير ذلك) أى غير الامر الوارد بعد الحظر والاستئذنان (قوله) وغلبة الاستعمال الخ) أى لجواز ان يكون مجازا مشهورا فلا يعارض الوجوب الذي هو معنى عقلي

استعماله فيها حيثئذ أى بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه أنه علم وضه الحقيقي والمجازي عند السامع وعلم أنه غلب استعماله في المعنى المجازي فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله في المعنى المجازي ولذا قالوا إن التبادر أماره الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله في معنى مجازي بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر (قول الشارح) وغلبة الاستعمال في الاباحة الخ) يعنى أن غلبة الاستعمال ليست أماره الحقيقة مطلقا بل إن لم يتم الدليل على خلاف مقتضاه وهو أنه ثبت بالدلائل المسبلة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلامغير فان ورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب لارتفاع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب اثبات بالدليل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب حله على الوجوب عملا بالمقتضى

السامع المعارض وفيه ان الدلائل المسبلة انما هي في الامر المطلق عن كونه بعد

منه رفع التحريم لانه المتبادر الى التهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو التدب زيادة لابلها من دليل كذا في العصد والتوضيح (قول الشارح) ليكون الفعل مضرة أو

منفعة) أى والمضرة منهى عنها نهياما بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار والمضرة ما تؤن فيها إذنا عاما بقوله تعالى خلق لكم مافي الأرض جميعا (خاتمة) تقدم في المصنف أن الوجوب لشيء إذا نسخ في الجواز بمعنى عدم الحرص في الفعل والترك الشامل للإباحة والتدب والكرهية فذلك هو الأصح عنده وقيل الإباحة وقيل الاستحباب وقال الغزالي لا يبق الجواز بل يرجع الأمر إلى ما كان قبله اهـ فما الفرق بين المستلئين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخه ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهي كما هنا وقد أشار الشارح المحقق إليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع أنسخ وجوبه فادخل تحت الكاف رفعته ونقضته ونحوه دون صيغة النهي تدبر

لاتدل على الحقيقة فيها ( وتوقف إمام الحرمين ) فلم يحكم بإباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الإباحة وإذا حلتهم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فإذا قطهروا فأتوهن وفي الوجوب فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقبضوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم فرض كفاية وأما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أفعل كذا أفعله (أما النهي) أي لا تفعل ( بعد الوجوب فالجمهور ) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة وفرقوا بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة

فللفظ عنده القائل معنى حقيقي وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الإباحة وحيث ينبغي أن يجري هنا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز والراجح والحقيقة الموجهة ناثا المختار بجمل الخ وبجواب بالفرق بين المستلئين بأن ما سبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقيا وفي الآخر مجزيا وما هنا مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعماله في الإجابة حقيقيا وفي إباحته مجازيا ويحتمل أن تسليم الغلبة على سبيل التدرج لا أنقذ منع القائلون بالوجوب تبادرا لإحالة من الصيغة التي استدل بها القائلون بالإباحة إذ هنا المتبادر بقرينة ومن نأى الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله) وتوقف إمام الحرمين) قال في البرهان الرأي الحق عندي الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة فإن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعا للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله) ومن استعماله بعد الحظر (الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها في الإباحة في هذه الآيات مجاز وكرر الامثلة إشارة إلى كثرتها كما قال الغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة متنوعة (قوله) فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحل بعض الأصوليين الأمر فيه التدب وعن سعيد بن جبيرة إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تنشره وذهب الإمام السرخسي إلى أن وابن عوف أن فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية قاله في التلويح (قوله) إذ قتلهم الخ) جواب عما يقال إن قتلهم وهو إزهاق الروح ليس في وسعنا حتى تكلفه فأجاب بأن المأمور به القتال الذي هو سبب للقتل (قوله) وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله) فكان يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل بما في حديث مسلم أصلى في مريض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وسكت عن النهي بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب وما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال أ رأيت أن لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال أسلبت الله أنا فأنته يارسول الله بعد أن قالها قال لا وما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضا أصلى في مبارك الأبل قال لا (قوله) أي لا تفعل (إشارة إلى أن المراد بالنهي اللفظ بقرينة قوله للتحريم وقوله للكره وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبديل قوله وقيل للإباحة فإن النهي النفسي لا يتصور أن يكون للإباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون لإباحة (قوله) بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على وجوب بانه بعد التدب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الأصل اهـ سم (قوله) كما في غير ذلك) أي في غير الوارد بعد الوجوب وهو النهي المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله) وفرقوا الخ) كأن المراد أن المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة ومن الأمر لتحصيل المصلحة وإلا لدفع المفسدة متضمن

(قول المصنف مسألة الامر لطلب الماهية) موضع النزاع الامر المطابق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من اطلب منك ضربا مقصودا به الانشاء ولادلالة للصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل وضربا ولا شك أن (٤٨٠) المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان

وعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكرهية) على قياس أن الأمر للإباحة (وقيل للإباحة) نظراً إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكن الفعل مضراً ومضرة أو منفعة (وامام الحرمين على وقفه) في مسألة الامر فلم يحكمنا بشئ. كما هناك (مسألة الامر) أى افعل (اطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورة) إذ لا نوجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها (وقيل) المرة (مدولة)

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم (قوله واعتناء الشارع الخ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية أن درء المأسأ مقدم على جلب المصالح (قوله وقيل للكرهية على قياس أن الأمر للإباحة) أى بجامع أن كلاماً حقيقياً افعل ولا تفعل يحتمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهية أدنى مرتبة صيغة لا تفعل كما أن الإباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتى الإباحة كما قال المصنف ففى أدنى مراتبها المهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداءً أى التى ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى مراتبها الكراهية (قوله ويرجع الأمر الخ) وهذا فارق الإباحة لا تتوهم أن هذا القول قول المعتزلة بل هو لاهل السنة كما سياتى فى الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع فقالوا الأمر الذى لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمة أو إباحة إذا كان مشتقاً على مضرة كان حراماً وان اشتغل على منفعة كان مباحاً أى والحال أنه بعد الشرع (قوله من تحريم) أى أو كراهية أو نذب بأن كانت المفسدة خفية والمصلحة كذلك (قوله أى افعل) أشار به إلى أن المراد بالأمر اللفظى بقرينة قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والواضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على الطلب (قوله لطلب الماهية) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال فى التلويح وهو مذهب الشافعى واستدل به بأن اضرب مثلاً مختصر من الطلب منك ضرباً أو افعل ضرباً أو التكرار فى الإثبات تحصل لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك القائل بالتكرار بهذا الدليل بعينه (قوله والمرة ضرورة) أى لا يمكن الامتثال بدونها فإفادة الصيغة لها واجب فدخولها فى مدلول الصيغة مجزوم به فحمله على المرأة ليس لسكونها موضوعاً لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه ما بعده ففى مدلول التزام على هذا القول بخلاف الثانى (قوله فيحمل عليها) أى من جهة أنها ضرورة لا من جهة أنها مدلول الأمر (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية بقيد تحققها فى المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المقول عن أبى حنيفة وغيره ونقله الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف فى شرح المختصر أن النقطة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار يعنى الأول فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العادة بالمرة فلعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه (قوله ويحتمل على التكرار) لكن على الثانى الحل مجازى من إطلاق الجزم على الكل بخلافه على الأول فإنه من حمل المشترك المعنوى على أحد

عن مدلول اللفظ ولا أنه لودل على التكرار لم يربأ بواحدة فى أمر ما وقد ثبتت البراءة بها فى أمر الحج ولودل على الواحدة لما كان الاتيان فى المرة الثانية والثالثة امتثالاً وإتينا بالماورود والعرف يكذبه (قول المصنف والمرة ضرورة) المفهوم من العتداء أن معناه أن حصول الامتثال بالمرة لا يكونه للمرة خصوصاً بل يكونه لطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل من المرة والتكرار فهو رد على القائل بأنه للمرة لحصول الامتثال بها أفراد الشارع على ذلك انه يدل على المرة لكنه بطريق اللزوم لضرورة أن الماهية إنما يتحقق فى الفرد بخلاف ما زاد على المرة فإنه يحتاج لدليل فالقائل بأنه للمرة جعل دلالة الالتزام دلالة مطابقة وهو غلط فتدبر (قول المصنف وقيل المرة مدلوله) أى لأنه إذا قال السيد بعده داخل السوق فدخله مرة عدة مثلاً عرفاً ولو كان التكرار لما عد وقد مرجأ به وهو أنه

إنما صار مثلاً لأن المأوربه وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لالائه ظاهر فرديه فى المرة بخصوصها لما مر من أن من قال بانها للتكرار فى المرة قال إن ذلك ظاهرها فلا يكون قولنا اضرب ثلاثاً أو مرة تكراراً

(قول الشارح يجعل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلوله وأما الثاني فمعنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح أن تلاحظ الأفراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيته لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الأول فيصح ذلك والأول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والأول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقاً) لأن أصله أفعال الضرب بال ولتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي فلا تصح فوجب في صم لانهما مطلب ولأن الأمر بالنهي عن ضده والنهي بمنع من المنهي عنه دائماً فيزيم التكرار في المأمور به (٤٨١) الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر

و يحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ) أبو إسحق الاسفرائيني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فرديه (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي جمعي مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويع واستدل عليه بأن الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالتحج فسأل العلماء هذا أم لا أبد (لا يقال لو فهم المسأل) لا ناقلون علم أنه لا حرج في الدين وإن في حمل الأمر بالتحج على وجهه من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه أن لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره التحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما شكل عليه الأمر من جهة أنه رأى التحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى اليت وليس بمشكر أه وفي شرح البدخشى على المنهاج أن أبى بكر رضى الله عنه تمسك بقوله تعالى وأنوا الزكاة على قتال مانعيها بعد أن أدومرة بمحض من الصحابة من غير تكبير وما ذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لعلة <sup>عنه</sup> لا بد بين للصحابة التكرار قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لاخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فإن قلت الأمر صل عدم القرينة قلنا المادل الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة اه ومن أدلتهم أن الأمر بإنبات النوى اقتضاء انكسافاً وما يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بأن قضاء بالالفاظ لا تثبت بالأوقسة (قوله علق بشرط) ه قال قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات مالا يحتمله اللفظ ه قلنا ليس يبعد فإن القيد بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اه تلويع (قوله بحسب تكرار المعلق به) اه من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ماعدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أصيب منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا امثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عن الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

(٦١ - عطار - أول) مستفاداً من الأمر "وذلك نحو إن زني فأجلده" (قول المصنف وقيل للتكرار إن علق بشرط) سياقاً رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فإن قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فإذا قل إن وقت فانت طالق وليس كذلك قلت قال الصفوي بعد إيراد الجواب عنه أن الشارع إذا ربح حكماً على شرط جملة علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء - يعتبر في الشرع عليه ذلك الشيء - بخلاف تعليق غير الشارع فإنه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول وإنما هو للتعليق لا للعلة بمعنى وقوع العلة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق فليتأمل (قوله أي يعمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فإن المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولى أن يقول الخ)

نحو وإن كنتم جنباً فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرار الجنابة الزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كافي أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويجعل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كالحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذر من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للتكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذر من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح ووجه القول بالتكرار في المعلن أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرار علته ووجه ضمه

تخرجها على هذه المسئلة فعلى الأول يكفي مرة قال السكال ولا يقل فيها في المذهب قال وينتفع على هذا الخلاف أيضاً مالو وكله بالبيع فقال بضع هذا بكذا فباعه فرد بعب أو قال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاها الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفي الرهن لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً اهـ ثم إن البيضاوي في المنهاج جزم بما اختاره الإمام الرازي في المعلق من أنه لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة بقيد على ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرار الحكم بتكرار ذلك لتكرار الحكم بتكرار علته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيها إذا قال إن قت فأت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التبريد على أنه جعل القيام على الطلاق ولكن المعبر لتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعلييم في أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنباً الآية) مثال للتعليق بالشرط وما بعده للتعليق بالصفة (قوله بقرينة كافي أمر الحج) أي الأمر الدال على وجوبه وهو قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً إذ التقدير من استطاع فليحج وأليحج المستطيع للتعليق هنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكرارها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهي حديث أماننا هذا أم الأبد فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الأول أن يقول فلطلب الماهية أو فليس للتكرار إلا أن يثبت أن القاتل بان الأمر فيها ذكر قاتل بأن المرة حيثن مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه أنه لا وجه لجعل هذا من الوقف وكان أشار إلى أن المراد الوقف عن عدم الاختصاص (قوله قولان) خبر مبتدأ محذوف أي هما قولان أولهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة في أحدهما ولا نعرفه (قوله ومنشأ الخلاف) أي المذكور من أول المبحث إلى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أي في المرة والتكرار فيكون مشتركاً وهذا هو القول الأول من قول الوقف وقوله أو في أحدهما الخ هو الثاني من قول الوقف (قوله أو هو للتكرار) أي مطلقاً وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثاني في كلام المصنف المشار إليه بقوله قبل المرة مدلوله (قوله أو في القدر المشترك) هذا هو القول الأول المصدر به في كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الأول الراجح من أدلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم أولوبه وقد نوقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعتراض كل من الوجهين أما الأول فلأن الاوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلاً لسكان ما قاله هو المتعين لأن صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقي للأمر إذا لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الأصح القائل بأن المدلول الماهية فإذا بطل للتكرار لعدم علته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للمرة وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورية ضرورة أنه فرع القول بأنه لطلب الماهية ولا يقول به فليتأمل (قوله وظاهر أن كلام القولين الخ) يعني أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لأحدهما لأن من قال بأنه مشترك قال لأنه لا قرينة معه لأن الكلام في الأمر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت عليه المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا يبان لأمدته يستوعب ما يمكن من زمان العمر لا تنفاه مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار في المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قربنة على المرة فهذا قال المصنف مطلقاً (ولا لقور خلافا لقوم) في قولهم ان الامر للقور

الضرورة لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمر خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلأن النسخ إنما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضاً مطلقاً غير محصور ببعض الاوقات شرعاً وعقلاً ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلاً ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما إذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلاً مع انه غير واقع ايضاً على الوجه المفروض لافي الشرع ولا في غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لان سلم أولاً أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقاً بل إنما يشعر بها إذا ثبتت عليه المعلق به بدليل خارجي مثل ان زنى فاجلده فان لم تثبت عليه مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدي فاختار أنه لا يقتضى التكرار بتكرار معلق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقاً سراء ثبتت عليه المعلق به من دليل خارج عن الشرط او الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقضية لوجود المعلول كما وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لا يبان لأمدته أى غايته ونهايته وقوله يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله ما يمكن عن اوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم هنا كلام لا ينبغي ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولا يخفى أن كلام الاصوليين في الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلا فائدة إذ هذه أمور ما وقعت ولم تقع فبالا نفرض وقودها وتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذون معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) أى في المعلق نحو ان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصديق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقاً قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقاً) أى في كلام الاستاذ (قوله ولا لقور) أى ولا تراخى بدل عليه ما بعده وهو معطوف على قوله لا لتكرار وحاصل الكلام ان صيغة افعل إذا قيدت بوقت مضى او موسع كانت بحسب ما قيدت به وكذلك إذا قيدت بفوراً وترخا وان قيدت بفوراً ولا تراخى وهو موضع الكلام هنا فلي يقتضى الفور أولاً وقال امام الحرمين في البرهان الصيغة المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامثال فمن ضرورة ذلك الفور والبدار واستعقاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغة لا تقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلفت الاصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغة تقتضى الفور والبدار إلى الامثال وهذا مزمى إلى ان حنيفة رحمه الله ومتبعيه ذهبوا إلى ان الصيغة المطلقة لا تقتضى الفور وإنما مقتضاها الامثال مقدماً أو مؤخراً وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله واصحابه وهو اللاتق بتفريعاته في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول وأما الواقفية فقد تفرعوا من احدى وجهي غلاتهم إلى المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذا لم

(قول الشارح فهم يقولون بالتكرار في المعلق الخ) أى لوجود التعليق الدال عليه ويلزم استثناء اوقات الضرورة هنا أيضاً لتقييد القائل بالامكان مع عموم قوله للتعليق

(قول المصنف أو العزم)  
 أي لا أنه ثبت في الفعل  
 والعزم حكم خصال  
 الكفاية والجواب انه  
 يطبع بالفعل خاصة  
 ويجب العزم من حيث  
 هو من أحكام الإيمان وقد  
 مر (قول المصنف ومن  
 وقف) أي بعضه فان بعض  
 الواقفين قال لو بادر عد  
 مبتلا بناء على توقفه في  
 انه للفور أو القدر المشترك  
 ولذا بين الشارح الوقف  
 بقوله بناء على تدبر (قوله)  
 وعمل كونه (الخ) الأولى  
 حذفه لأن الكلام في  
 الأمر المطلق (قوله المنع  
 المذكور الخ) الأولى  
 القول بالمنع مردود ثم انه  
 لا وجه له فان الصبي الهندي  
 نقله عن بعض من قال  
 الأمر لا يقتضي الفور  
 فيمد الاتفاق على انه لا  
 يقتضي الفور واختلفا  
 فقال بعضهم وهو الأكثر  
 ولا التراخي وهو مذهب  
 الشافعي وقال الأقل  
 يقتضي التراخي فالمبادر  
 غير ممثل ونقله المصنف  
 أيضا عن ابن الصباغ في  
 عدة العالم ونقل عنه فيه  
 أنه قال ان قائله خارق  
 للاجماع (قوله لأن القائلين  
 بالتراخي الخ) ان أراد أنهم  
 جوزوا التراخي وغيره  
 فوقوا فهو لا غير قائلين

أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) في الحال على الفعل  
 بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخي أي التأخير (والمبادر) بالفعل (يمثل خلافا لمن  
 منع) امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخي (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم  
 أوضع الأمر للفور أم للتراخي ومنشأ الخلاف استعماله فيما كثر الإيمان وأمر الحج  
 يبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه مبتلا  
 وجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المتقصدون من  
 الواقفة إلى أن من بادر أول الوقت كان ممثلا قطعاً فان أخر وأوقع الفعل اقتضى في آخر الوقت فلا يقطع  
 بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا ذهب القاضي أبو بكر رحمه الله إلى ما شرع عن الشافعي رحمه  
 الله من حل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه  
 مع استمساك بالوقف وتجهله من لا يراه وما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهديب العبارة فان المسئلة  
 مترجمة بأن الصيغة على الفور وعلى التراخي فأما من قال انها على الفور فهذا للفظ لا بأس به ومن قال انها  
 على التراخي فلفظه مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة يقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على  
 البدار لم يعتد به وليس هذا معتقداً أحد فالوجه ان نعر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي  
 رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضي الامتثال ولا يتعين لها وقت اه (قوله أي المبادرة الخ) قالوا إذا  
 اقتضت الصيغة إيجاباً قالوا لا يجب ما لا يجوز تركه ولو جاز تركه في الزمن الأول من أزمته الامكان لما كان  
 متصفاً بالوجوب فيه وفي فصول البادع ان القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى  
 اه (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة وخره لثلاثتهم عود الضمير على الفعل لوقدمه (قوله ومنهم القائلون  
 بأنه للتكرار) وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه لا إيقاع في جميع ما يمكن من أزمته العمر ومن  
 جملتها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أي يعزم في الحال على ان يوقع الفعل بعد قال سم وهو  
 معمول به عندنا في الصلاة فانه بدخول الوقت يجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد في الوقت (قوله  
 أي التأخير) دفع به توهم ان يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله  
 والمبادر بالفعل) أي الذي لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخي ولا فهو بحسب ما قيل به (قوله خلافاً لمن  
 ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين في المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء في الموضعين وهما  
 الأول باقتضائها التراخي والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن البرهان سابقاً القائلين  
 بالوقف فرقان ما ذكره الشارح هنا إحداهما ثم ظاهر كلام المصنف ان القائل بالتراخي يوجب حتى  
 تكون المبادرة ممنوعة وان الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لامتناع التقديم  
 وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيري وقالوا انه لم يصراً أحد إلى ذلك  
 ومع كونه على التراخي انه يجوز تأخيرها لأنه يجب فإن احداً لا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فان البعض  
 منهم متوقف عن القطع بكون المبادر ممثلاً خارجاً عن العهدة لجواز إرادة التراخي قال ابن الصباغ في  
 العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور ولكنه خالص الاجماع وقال الغزالي في المستصفى أما المبادر  
 فممثل مطلقاً ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر اه قال الكمال وكان معتمد المصنف في قوله خلافاً  
 لمن منع ومن وقف هو هذان الثقلان ونقل ابن الصباغ ان منع المبادرة بالفعل مبني على القول بالوقف عن  
 القطع بكون المبادر ممثلاً كادل عليه كلامه لا مقابل له كواقع في عبارة المصنف فاللاتي ان يقال خلافاً  
 لمن منع المبادرة معالي الوقف أي عن القطع بكون المبادر ممثلاً اه وبهذا يتضح لك اتجاه ما اعترض  
 به الكوراني قائل الحق ان قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه لان القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوباً



وإن كان التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيها لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو الفور لأنه لا حوط أو التراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لا متناع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز هو الأول الراجح أي طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ (مسئلة) قال ابوبكر (الرازي) من الخفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) من الشافعية (وعبدالجبار) من المعتزلة (الامر) بشئ.

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أي والقائل به يوجب فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لأن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كالتى قبلها فتأمل

بل جوازاً صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على مذهب إليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عطاء على من منع ليس على من ينبغي أيضاً إذا الواقعية طائفتان الخ ما تقدم وحاول سم رد ما تعرض به الكوراني مفرعاً على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الأقوال التي ذكرها ما أنقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارقاً للاسماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للاجماع ولا ثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفي ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعني في شرح المنهاج الذي صدر كلامه بعبارة وإن بادر بفعله أول الوقت لا تقطع بكونه متمتلاً مع قول الاسنوي حكى ابن رها عن غلاة الواقعية إننا لا تقطع بامتثاله بل تتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المن إلى الأول بقوله خلافاً لمنع إلى الثاني بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذي أطاله جداً وادّاه هو يدينه من الخطيئة على الكوراني بتجويز أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق مادلت عليه عبارة ما قد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لا طائل تحته ثم أنه قد رجع الأمر في كلامه لما قاله الكمال من البناء على قولي الوقت وقرله أن المذهب الحارقي للاجماع ثابت نحن لا نمتنع بثبوته ولا ينكر ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للاجماع فربما اعتقدوا الوقف على الكتاب بحتمه لأسباب وقد قرره الشارح بقوله بعد لا متناع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذه في عدم التنبيه على ذلك ولأن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفي الهندي لكان في ذلك مقنع وغنية عن التطويل - قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور وهو لا يختلفوا فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعتزليهما وجماعة من الأشاعرة وعدد دجما من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادراً أو مؤخراً كان متمتلاً وذهب الأقولون منهم إلى أنه يقتضى التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر متمتلاً وقد قيل أنه خلاف الاجماع فنسبوا فيه إلى خرق الاجماع وأما الواقعية ففهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللادارية وهو لا يقسمو إلى غلاة ومقتصدات أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو متمثل أم لا ونسبوا أيضاً إلى خرق إجماع السلف فأنهم كانوا قاطعين إلى أن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة أما المقصدون فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو متمثل أم لا ثم منهم من قال بتأنيده ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤمنه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه متمثل أصل المطلوب اه (قوله حذرا من الاشتراك) أي لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله أو هو) أي الواحد الذي هو حقيقة فيه (قوله لأنه لا حوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لأنه يسد الخ) لأنه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) أي من ذي فور الخ لأن الوقت ليس هو الفور والتراخي لأن الفور المبادرة والتراخي التأخير (قوله من الخفية) يوم كلامه انفراده بذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويع وغيره أنه لجورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره أنه المختار عندهم (قوله الأمر بشئ الخ) لم يقيد باللفظ كما فعل فيما تقدم لأن ما هنا يصلح للأمرين ولا ينافي ذلك قوله بأمر

( قول الشارح اذا لم يفعل ) ليس ظرفا للقضاء ولا الاستمرار لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء. وأما الثاني فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدّر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه كوقد يقال بصفة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل في وقت الاداء وبصفة ظرفيته للاستمرار بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولا شك أن لزومه فيه تدبر ( قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن ( ٤٨٦ ) القصد الخ ) أى لا شعار الامر به في ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله

خارجة لانه وإن كان المطلوب الفعل في الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كماله فالقصد أى المقصود الاصل هو نفس الفعل فاذا فات كماله بقى الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستمرار للاشعار المذكور المعمل بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فلي تأمل ( قوله أى مطلقا ) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكماله ( قوله وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام الخ ) لاختفاء في انا اذا تعلقتنا صوما خصوصا قلنا صم صوم يوم الخمس فقد تعلقتنا أمرين وتلفظنا

مؤقت يستلزم القضاء ) له إذا لم يفعل في وقته لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل ( وقال الاكثر القضاء بأمر جديد ) كالامر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفي حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لأن الامر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق بالتنجيز الحادث ( قوله مؤقت ) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لا قضاء فيهما اه زكريا ( قوله يستلزم القضاء ) أى الامر به ( قوله اذا لم يفعل ) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع في وقت عدم الفعل في الوقت فان وقت عدم الفعل في الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء في وقت بعده وفيه أن تأمله بالاستمرار فاسد أيضا لان الاستمرار ذاتي للأمر لأنه في وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالاقرب انه متعلق بالقضاء وفي الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل في وقته ولا شك ان وقت الحكم بعد الفعل متأخر عن وقت الاداء ( قوله لا شعار الامر ) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقة لتوقفها على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ( قوله بطلب استدراكه ) أى استدراك الفعل إن لم يقع في وقته والقاتل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا ( قوله لان القصد منه الفعل ) أى مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخمس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخمس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ ( قوله وقال الاكثر ) قال الشيخ خالد في شرحه هو الاصح ونقله امام الحرمين عن الشافعي وقال به أكثر أصحابه ( قوله بأمر جديد أى وجوب القضاء بأمر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل ( قوله كالامر في حديث الصحيحين الخ ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والفضل التي هي أعم من النسيان ويبقى حكم التارك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لأنه اذا وجب القضاء مع العذر رفع عدمه أولى اه سم ( قوله فليصلها ) وجه

الدلالة

بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الامران

أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخمس مثلا فختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيان فان اتفقت أحدهما بقى الآخر ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود إلا شيء واحد فاذا اتفقت سقط المأمور به ثم اختلفهم في هذا الاصل وهو أن المطلق والقيّد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف في أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيّد شيئين لانهما منزلة الجنس والفصل وان

قلنا بالثاني وهو الحق كأنما يحسب الوجود شيئاً واحداً كذا ذكره المحقق الفتازاني في حاشية العبد وحاصل الجواب حيث أناسلنا ان الكون في الوقت مصاحبة للفعل به كإله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص إذا انفرد به الطلب وليس كذلك بل المطلوب شيء واحد وقد انتفى بانتفاء جزئه فلي تأمل (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو الكفاية في سقوط الطلب وقد فسره به الامام فخر الدين تبعه عليه شارح الاضحيان والقرافي ووصوه بالاستوى في شرح المنهاج قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى في الصحاح أجزأت الشيء كفاً أي أفاضه فيه كما قال في منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على الاول الاصح عند الاصولى الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء اما على مقابلة فلا يستلزمه وسقوط الطلب عن صلي ظانا للطهارة وهو غير منطهر لانه مخاطب بالاتيان بهامع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف في منع الموانع ان المجزى هو المعنى عن القضاء لانه

المطلوب حقيقة وقال ان المختار عندنا الآن هو هذا وإن جربنا في مسألة

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً والشرارضى موافق للأكثر كما فيلمه وشرحه فذكره من الأقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشئ على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للباقي به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلح امر جديد غير الامر الاول هو أقيم الصلاة فلو كان الامر بافيا على حاله لم يحتاج إلى هذا الثاني (قوله إذا ذكرها) فيها كفاء أى واستيقظ أو أن الذكر يعين التوعين والمعنى إذا ذكرها بعد النسيان أو النوم لان التأتم لا تذكرة له (قوله والقصد من الامر الاول) رد لقول الاول لان القصد منه الفعل يمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقاً (قوله لا مطلقاً) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه في الوقت المخصوص لم يفد التحديد بالوقت ونديقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود أو لا بالذات وأما الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقى الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرد لا يستلزم كون القضاء امر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصد بل على سبيل التبع والتمتعة للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء امر جديد (قوله أى بالشئ على الوجه الخ) أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل وبمجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد مأخوذ من كلام المصنف معنى فانه لا يكون أتياً بالمأمور به إلا إذا أتى به على الوجه الذى أمر به لانه إذا أوقعه على غير الوجه الذى أوجه الشارع لا يكون أتياً بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى أوجه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل أعجب عنه سم بان ما لازم الامر بالوجه الامر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذى أمر به إلا ان الشئ مأمور به أيضاً على معنى ان امره به امر بإيقاع الفعل عليه ومعناه فإفشاء الذى ادعاه ممنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو في ظنه أخذنا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف

الطهارة مع فقدتها وطلب الشارع تعريضه لآس الدوام بل في وقت الصارف إلى ان ينتهى لم يكن المطلوب حيث هو المأمور به المعنى بانه هل يجزى فعله وأنت إذا تأملته وجدت الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية في الطلب إنما الكلام في ذلك الطلب هل هو الطلب الاصلى أو المعارض وهو مجرد اصطلاح نعم ينبغي على ما اختاره ان القضاء قبل ما سبق له مقتضى حقيقة لا فعل مثله وان القضاء الحقيقي أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لما قالوا من أنه أتى بالمأمور به في الوقت وهو الفعل بظن الطهارة مثلاً بل لما تقدم في المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه في الوقت بخلاف الاعادة في الوقت عند تبين الحدث فيه مثلاً فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان يحتاج الى الفعل ثانياً علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لا طلاله عن كونه بعد الوقت

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له مضيان استدراك ما فات من مصلحة الاداء والانيان بمثل ما واجب أولاً بطريق اللزوم والاول للأصوليين والثاني للفقهاء فان جرينا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كأمربان صلى بطن الطهارة مثلاً مسقط له إذ مصلحة الاداء وقعت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثاني قضاء حينئذ مجاز لأنه ليس الاول بل مثله فيلزم أن لا يوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء وإن جرينا على الثاني لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لا يسقطه جزماً (٤٨٨) ولهذا فرع الشارح العلامة المشكلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

الفعل ثانياً فيتامل (قوله) والذي قاله غيره (الخ) الذي قاله غيره في الخلاف فيها المبني على القول الاصولي في إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبني على قول الفقهاء في رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله) وانت خبير (الخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فانه يكون مرجوحاً فليتأمل في هذا المقام فانه من الخراتي (قوله) ولم يقل بذلك احد) يعنى انه متفق عليه كما في العصد (قوله) فيه ان اللازم (الخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الأمر المكلف بان يامر غيره بشيء هل هو امر من الأمر لذلك الغير فالكلام في أمر من أمر السيد سواء أمر السيد

في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا لا يسقط المأمور به القضاء بان يحتاج إلى الفعل ثانياً كإتيان صلاة من غان الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الأصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمر به ولا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لثبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الأصح (ان الأمر) بالمدرب فقط يتناولها كما في قول السيد لبعده أكرم من أحسن إليك وقد أحسن هو إليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليعتلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الأمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام

في تفسير الاجزاء الذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بانه إسقاط القضاء أما إذا فسّر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالانيان يستلزم الاجزاء بخلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خبير بأن معنى قولهم بلا خلاف أي عند القائل بهذا التفسير كأنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معاً كما قرره الشارح اه زكريا (قوله) بأن يحتاج (الخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء ما فعل خارج الوقت (قوله) وقيل هو أمر به) رد بانه يلزم عليه القائل لغيره مرعبدك بكذا امتنع لكونه أمراً للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بماذا كذا تفعل يكون ماضياً لنفسه ولم يقل بذلك أحد أو يضاً يلزم أن يكون الصبي مأموراً من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمره بالصلاة والصوم فيكون مكلفاً ولم يقل بتكليفه أحد (قوله) وإلا فلا فائدة فيه) أوجب بان الفائدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الأول (قوله) وقد تقوم قرينة (الخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لا يزيد على الأمر بابتداء التكاح وهو أمر نديب فالأمر بهما مثله اه قال سم ولك منع قوله لا يزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبر هذه الاساءة ألا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها ممن ثم طلقها قبل وفاتها حقها (قوله) من احسن (الخ) فان من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظاً لا من لعلق الأمر بها (قوله) وسياتي تصحيحه (الخ) اعذاره هذا عن الاعتراض بالتناقض يا باه ما اجاب به المصنف في منع الموانع من حل ما هنا على الانشاء مطلقاً وما هنا على ما يعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالتبني <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشي ولا يخفى ما فيه من التعسف مع

عده اولاً (قوله) لضراب (الخ) هذا إن لزم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كما مر وروده (قوله) قلت قديقال (الخ) فيه انه ليس مأموراً من الأول حتى يمثل امره والمحشى بنى كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بامر الواسطة تدبر (قول الشارح) وقد تقوم قرينة (الخ) أي كما في أمر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يامرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح) مأموراً بذلك الشيء (المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب ما ظهر له في الموضوعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كإني قوله لعبدته تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (إلا مانع) كما في الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدن لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك لإلزام الضرورة كإني الحج قلنا لا تنافيهما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المؤنة (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني

وروده في الصورة التي مجتمعا فيها قال ولو جمع بينهما بحمل ما هنا على خطاب شامل له نحو أن الله يأمرنا بكذا وحمل ما هناك على خطاب لا يشمل له نحو أن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة كان أولى واستشكله تليذه البرماوى بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلهذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجمل فاشهور ما هنا وهو ما صححه الامام والأمدى وغيرهما وقال النووي في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اه ذكرنا (قوله بحسب الخ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ (قوله تصدق الخ) فإن السيد لا يقصد التصديق من عبده عليه لأنه هو وما في يده ملك له (قوله والأصح أن النيابة الخ) هذه المسئلة مبسطة في كتب الفروع في الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعى وذكرها الأمدى وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقد علت أن جهة البحث مختلفة ولا مانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعى والأصولى من جهة الجواز العقلى لأن قوله إلا مانع إنما يناسب الفقيه دون الأصولى لأن الاستثناء لا يصح في الدلائل القطعية ولا يقال إنما نحن فيه ليس قطعا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلى وكذا يقال في التقييد بالشرط في قوله كإني الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى المهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع أثبت الخلاف فيها كما صرح به قول الصنى الهندي انفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقعوا ككفرقة الزكاة واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقعوها ومنعها غيرهم اه وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنى المانع بالنظر اشق الوقوع (قوله ماليا كالزكاة الخ) التصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدنى وإلا فدخل النيابة في المالى متفق عليها فلا يرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليست من محل النزاع قال واعلم ابن عبد السلام قال في مآليه الطاعات يعنى البدنية لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اه ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الامدى بيان الجواز العقلى فلم يتوارد على محل فليس كلامهما كسالكلام شيخه كاقهه أبو زرعة تبعا لأزركشى اه (قوله بشرطه) أى شرط قبوله النيابة بأو بشرط الاستثناء وهو العجز أو الموت (قوله إلا مانع) فإذا اتنى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كإني الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدنى مطلقا وقد رداه نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كإدله نصوص الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اه سم (قوله من بذل المؤنة) إن كانت النيابة

(قوله على الانشاء مطلقا)

أى عن التقييد بكونه من

غير مبلغ والمقصود منه

أحد الشقين وهو ما إذا

كان من مبلغ لأنه حينئذ

لا يكون أمر نفسه الذى هو

وجه الاستبعاد بخلاف

ما إذا كان من غير مبلغ

فاندفع قول الزركشى مع

وروده الخ لأنه مبنى على

أن يراد من الاطلاق

الصورتان

(قول المصنف مسألة الامر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى اللفظ وإنما النزاع فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر بهى عن الشئ المعين المضاد له أو لا فاذ قال تحرك فعمل بالمعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اه وقوله نهى عن الشئ المعين صريح (٤٩٠) فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر

(الامر النفسى بشئ معين) إيجاباً أو ندياً (هى عن ضده الوجودى) تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحتمل المنهية أى ان كانت بلا عوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه وتعالى عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيداً فأمر الله تعالى بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لتعلق له به فكيف باتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الغزالى فى المستصنى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى وعدو وعيد فلا تتطرق الغيرة اليه فيفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده ويتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعين هل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحداً أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ والكف عن الضد فاعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى وان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل والكف - لزمت تعلق الطلب بالكف عن الضد كالمعلم المتعلق بأحدثين متلازمين كيمين وشمال و فوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه ومحصل الجواب ان التعلق التجزئى ما هو فى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشئ نوعين تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوم فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر وأجيب بمنع المغايرة إذ بينهما على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهومهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق نظير ملاحقة السيدى فوهم المعنى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) تبينه على انه لا خلاف فى تغاير مفهوم الامر بشئ معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى لفظيه كما ذكره بعد بل فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له اه ذكرنا (قوله إيجاباً أو ندياً) أخذه من المقابل الاتى فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الإيجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاول للضد ان يعبر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لا فى التعلق بالشئ المأمور به فيه نظر فنقول المصنف الامر بشئ الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بأفعل يغاير القول الذى يعبر عنه بلا تفعل ومن جده هذا سقطت مكالته وعديها هاته (قوله الوجودى) إشارة الى انه ليس المراد بالضم مطلق المنافى وليس لبيان الواقع كاقيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضد الذى تعلق به النهى أو الامر الضميتان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظياً ويلزم كون النهى نوعاً من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده

بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه انه أمر بشئ هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انها احصاء يجعل واحداً يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فانه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح إيجاباً أو ندياً) أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازماً أولاً فالمنع من الترك جزء والايجاب والندب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازماً أولاً فلا يكون غير الوجودى خارجاً عن محل النزاع وقد قيل به كما باتى فلينأمل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد

التي يتحقق تمام الترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله والعدمى هو ذلك الكف كإكص عليه السعد فى حاشية العضد الجزئية ولذا فسر الشارح فيما سأتى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كى اترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كف عن فعل غير كف وتارة يكون طلب كف عن فعل هو كف فان الشارح سماه

نہا عن ضد وجودی وهو الکف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتی فی مبحث النہی واعلم أن الاضداد فی هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودی معین كالقیام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودی غیر معین کأی واحد من اُضداداً ما موربوا احدهما غیر معین ولا خلاف فی أن الامر بأحدها لیس نہیا عن ضدهما وضد معین غیر وجودی وهو الکف عن ما موربه ولا خلاف فی أن الامر بالنہی عنه أو یضمنه لانه جزء والایجاب کامر وإنما سمی ترک لما مورب غیر وجودی لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودی فلیتأمل (قوله) فلیس محل النزاع أن الامر بالنہی الخ) صو' به لاجل الرد علی ما فی المنهاج أن یقال فلیس محل النزاع أن الامر بالنہی الخ یتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع کافی المختصر وشرحه العبدی والثانی لکونه یتضمنه بناء کافی العبد علی أن المنع من ترک لیس من معقول الإیجاب بناء علی أنه لاقتضاء الجازم فیجوز أن یطلب طلباً جازماً من غیر خطور المنع من ترک بالبال وإن لم یف الواقع نعم هو علی کلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء علی أنه لا معنی للإیجاب إلا الطلب الفعل مع المنع من ترک کانص علیه السعد فی التوضیح وقال أنه المفهوم من کلامهم (قوله) قلت الردا الخ) لاردفیه فان ترک هو الکف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١)

النزاع هنا وهو ضد لاته لیس رفع شیء بل أمر وجودی فلیس التبسیر بال ضد خرجاً له (قول الشارح لم یتحقق الخ) فیہ اختصار للدلیلین بیان

الاول لما لم یتحقق المأمور به بدون الکف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافه والثلاثة الاخیره باطلة لانهما لو کانا ضدین أو مثلین لم یجتمعا فی محل واحد وهما یجتمعان إذ جواز الامر بالنہی والنہی عن ضده معاضوری ولو کانا خلافین لجاز اجتماع کل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه کما یجتمع

أی التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره (وعن القاضی) آخر أنه (یتضمنه وعليه) أى علی التضمن (عبد الجبار وأبو الحسین والامام) الرازی (والآمدی) فالامر بالسكون مثلا ای طلبه متضمن للنہی عن التحرك أى طلب الکف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نہی کما یکون الشئ الواحد بالنسبة إلى شئ قرباً وإلى آخر بعدا ودلیل القولین أنه لما یتحقق المأمور به بدون الکف عن ضده

الجزئية المعينة كان يكون الامر بالصلاة نهياً عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرهما هو اُضداد الشرائط والاركان المعترضة شرعاً أو عقلاً أو عرفاً (قوله) أى التحرك) ای الحركة بناء علی أن الحركة أمر وجودی (قوله) وعن القاضی) أى ونقل عن القاضی والناقل له إمام الحرمین قال فی البرهان وأما الذى ذكره القاضی آخراً من أن الامر بالنہی لیس عن النہی ولكن یقتضيه یتضمنه فالمعنی بالاقضاء علی رأیه أن قیام الامر بالنہی بالنفس یقتضى أن یقوم بالنفس معه قول هو نہی عن اُضداد المأمور به کما یقتضى قیام العلم بالذات قیام الحیاة بها ولا معنی لما قال غیر هذا وهذا باطل قطعاً فان الذى یأمر بالنہی قد لا یخطر له التعرض لأضداد المأمور به اما الذهول أو إضراب فلم یستقم الحكم بان قیام الامر بالنفس مشروط بقیام النہی اه (قوله) أى طلبه) لان الکلام فی الامر النفسی (قوله) أو هو) ای الامر بالسکوت نفسه أى نفس النہی عن التحرك (قوله) بمعنى أن الطلب الخ) أى لا بمعنى اتحاد الصیغة الدالة علیهما أو اتحاد مفهومهما (قوله) قرباً) أى ذاقرباً أو قریباً وهذا عن أن المراد بالنہی المو صوف اما علی أنه الصفة وهو السکون فی حیة فلا حاجة إلى ذلك (قوله) ودلیل القولین أنه) أى الشأن لما لم یتحقق بفتح أو له أى يوجد ولا یخفى أن توقف الشئ علی الشئ دلیل علی الاستلزام المقضى للغيرية لاعلی العینة فلا یتم الاستدلال به علی القول بالعینة بل علی التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله) انه لما لم یتحقق الخ)

السوا هو خلاف الحلاوة مع الحوضة ومع الراحة فكان یجوز أن یجتمع الامر بالنہی مع ضد النہی عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما یقتضیان تکلیف بالمحال وبيان الثانی لما لم یتحقق المأمور به بدون الکف کان طلبه طلباً للکف لان ما لایتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به یتوقف علی عدم فعل الضد ما طلبه فلا یتوقف علی طلب الکف عن الضد إذ قد لا یکون ذلك الضد محظراً البال نعم الواجب ان یکون محظراً بالبال هو الضد غیر الوجودی اعنی ترک المأمور رأى الکف عنه وقد قلنا ان الامر بالنہی عن ضده غیر الوجودی أو یتضمنه وهذا ظهر کونه دلیل على العینة کما قاله القاضی وقرر دلیلہ هكذا فتدبر (قوله) لا یتوقف طلبه علی ملاحظة الخ) فیہ أنه حیث ذکرت بالباشی لا یشرع به ولا یعقله وهو غیر معقول مع منافاته لو حدة جعلهما وطلبهما کذا فی الضد وكفاية المطلوب بالقصد إتمامه فی استلزام وجوبه وجوب ما یتوقف علیه کاتقدم فی مقدمة الواجب لا فی کون طلبه طلبه أو یتضمنه به اندفع ما نقله عن الصی الهندی فان ما قاله فی المدلول التزاماً ولا یضر تعقله بخلاف معنی اللفظ وجزءه کل هذا بناء سم علی أن معنی التضمن فی الضدی الوجودی الاستلزام وتبعه الحواشی وهو خطأ بل المراد بالتضمن فی المسئلة کلها حقیقته کان به علیه الشارح آخراً وإن خصه سم بما هنا

وعبارة المختصر مع شرحه العضدي (٤٩٣) القائلون بالتضمن قالوا أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

لأنه المقدور وما هو هنا  
إلا الكف عنه أو فعل  
وكلاهما ضد للفعل والذم  
بأيهما كان فهو يستلزم  
النتيجه عنه إذ لازم بما لم  
يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين إما تقييد الأمر بالامر الفوري الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفقوداً للاشتغال وإما تقييد الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق الأمر به على الكف عنه ضد الجواز أن يفعل الضد ولا يمتري بأن الأمور قد يقال لأحاجه لذلك لا أن المراد ألا من بالشيء منه على الوجه الذي يحصل به المأمور لاداء ما هو يصدق عليه أنه منتهى عنه في الوقت الذي يحصل به الاشتغال فالضد منهى عنه في الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو يستحق العقاب بارتكاب الضد أيضاً (قوله) كان طلبه (الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله) ولكون النفسى) أى عندنا (قوله) هو الطلب المستفاد) أى هو ثابت باتفاق من أهل السنة والمعتزلة غير أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا أمر عندهم إلا اللفظي (قوله) فيه) أى فى الأمر النفسى (قوله) سأغ للصنف) لأنهم قائلون بالنفسى غاية الأمر أنهم يردون الإرادة فلا يردان يقال إن موضوع المسئلة عندهما الأمر والنهي اللفظيان وموضوع المسئلة فى المتن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما ما حكى عن الإمام والأدى من أن الأمر النفسى يشى يتضمن النهي عن ضده قال الكمال وجواب الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع فى إثبات النفسى نزاع فى التسمية لأن حاصله أن الأمر اللفظي يقيّد طلباً وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الأمر النفسى وأنه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظى مع أنه معنوى لرد كل أدلة الآخر كما هو مقرر فى الأصول وفيه نظر بل الخلاف فى التسمية تابع للخلاف فى الحقيقة وإنما المفق عليه ثبوت مطلق الطلب إلا أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا شك أن الصفتين مختلفتين تعلقاً هذا هو معنى كلام الشارح خلافاً لما قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد اللفظي فانه خلاف قوله ما اللفظي فليس (الخ) (قوله) والملازمة (الدليل) أى دليل القولين ممنوعة أى لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه وقوله لجواز إلحاق سنده للتعريف نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة من الدليل أى يجوز عدم حضور الضد بذهن الأمر حالة الأمر بأن يأمر بالشيء من غير شعوره بضده ويتمتع أن يكون الإنسان طالباً بالاشعور به وفيه أنه لا يظفر فى أمر الله تعالى الذى لا يغيب عنه شيء واجب بأن المراد بالحضور ما يشمل حضور الاعتبار بأن لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم أن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف على ملاحظته لكونه قصد ياولا كذلك ترك الضد فانه يكفى فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله) مطلوب (الكف) به) أى فى الأمر (قوله) فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لأمر التنبه (قوله) لأن الضد فيه) أى فى التنبه (قوله) لا يخرج به) أى بالنسبة وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرة

لأنه المقدور وما هو هنا  
إلا الكف عنه أو فعل  
وكلاهما ضد للفعل والذم  
بأيهما كان فهو يستلزم  
النتيجه عنه إذ لازم بما لم  
يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب  
ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين إما تقييد الأمر بالامر الفوري الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفقوداً للاشتغال وإما تقييد الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق الأمر به على الكف عنه ضد الجواز أن يفعل الضد ولا يمتري بأن الأمور قد يقال لأحاجه لذلك لا أن المراد ألا من بالشيء منه على الوجه الذي يحصل به المأمور لاداء ما هو يصدق عليه أنه منتهى عنه في الوقت الذي يحصل به الاشتغال فالضد منهى عنه في الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو يستحق العقاب بارتكاب الضد أيضاً (قوله) كان طلبه (الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله) ولكون النفسى) أى عندنا (قوله) هو الطلب المستفاد) أى هو ثابت باتفاق من أهل السنة والمعتزلة غير أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا أمر عندهم إلا اللفظي (قوله) فيه) أى فى الأمر النفسى (قوله) سأغ للصنف) لأنهم قائلون بالنفسى غاية الأمر أنهم يردون الإرادة فلا يردان يقال إن موضوع المسئلة عندهما الأمر والنهي اللفظيان وموضوع المسئلة فى المتن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما ما حكى عن الإمام والأدى من أن الأمر النفسى يشى يتضمن النهي عن ضده قال الكمال وجواب الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع فى إثبات النفسى نزاع فى التسمية لأن حاصله أن الأمر اللفظي يقيّد طلباً وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الأمر النفسى وأنه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظى مع أنه معنوى لرد كل أدلة الآخر كما هو مقرر فى الأصول وفيه نظر بل الخلاف فى التسمية تابع للخلاف فى الحقيقة وإنما المفق عليه ثبوت مطلق الطلب إلا أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا شك أن الصفتين مختلفتين تعلقاً هذا هو معنى كلام الشارح خلافاً لما قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد اللفظي فانه خلاف قوله ما اللفظي فليس (الخ) (قوله) والملازمة (الدليل) أى دليل القولين ممنوعة أى لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه وقوله لجواز إلحاق سنده للتعريف نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة من الدليل أى يجوز عدم حضور الضد بذهن الأمر حالة الأمر بأن يأمر بالشيء من غير شعوره بضده ويتمتع أن يكون الإنسان طالباً بالاشعور به وفيه أنه لا يظفر فى أمر الله تعالى الذى لا يغيب عنه شيء واجب بأن المراد بالحضور ما يشمل حضور الاعتبار بأن لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم أن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف على ملاحظته لكونه قصد ياولا كذلك ترك الضد فانه يكفى فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله) مطلوب (الكف) به) أى فى الأمر (قوله) فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لأمر التنبه (قوله) لأن الضد فيه) أى فى التنبه (قوله) لا يخرج به) أى بالنسبة وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرة

وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بان ذلك الترك جزء معنى الإيجاب اه وهو ما خوذ من كلام العضدي  
المحقق فليتامل (قوله) لم يجوز ان يقال (الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعى احد (قول الشارح لجواز ان لا يحضر الضد (الخ)



يعني أن التوقف انما هو على الكف عن الضد خارجا لا على حضوره في علم الأمر (٢٩٣) وقت الامر ضرورة أن المنع عن الضد

الوجودي ليس مأخوذا في مفهوم الإيجاب الذي هو مدلول الامر بل المأخوذ فيه المنع من ترك الأمور وإذا جاز أن لا يحضر عند الخلق وقت

أمره علم أنه ليس عين الامر ولا يتضمنه وان حضوره عذاته لا لتوقف الامر عليه بل الاستحالة أن لا يحيط به عليه فتبين عموم المنع على أن المدعى الكلية فيكون في منعها الجزئية فاندفع ما يتخيل من كلام المحشى هنا تأمل ( قول الشارح لاقتضائه الذم على الترك ) أى ترك الأمور فيه أن اللازم ان يتضمن النهى عن ترك الأمور لا عن الضد الوجودي تدبر ( قوله واحترز عن النظر إلى مفهومه ) أى فان الامر بالنظر إلى القدر المشترك فيه الخلاف هل هو عين ضده أو يتضمنه أولا بخلاف ضده العدمى فانه عينه أو ضده قطعا ( قوله الذى هو عدم الفعل ) قد علمت أنهم صرحوا هنا بأن المراد بالترك الكف نعم يكون النهى هنا طلب كف عن كف عن شئ مع قولهم انه طلب كف عن فعل لكن قد تقدم ان

لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالأمدى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الذم العين أيضا أخذنا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر إلى مصادقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنة له قطعا وبالوجودى عن العدمى أى ترك المأمور به فالامر نهى عنه أو يتضمنه قطعا والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما الامر (اللفظى فليس عين النهى) (اللفظى قطعا

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لا يخرج به عن أصله من الجواز إلى الحرمة فهذا لا يخلصه فان الذم اقتضى مرجوحة الضد (قوله العين ) مفعول شمل أى عين النهى عن ضد متعلق الامر (قوله أخذنا بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من الفائلين بالتضمن من خص فيساوى ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقي احتمال أن المراد ان من الفائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن هذا الاحتمال مطلقا وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبت انه لا قائل به . وبقي بحث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهنا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كان الحاجب فان ذلك أحوط وفي الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقيناً عن هذه العهدة بل يوم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذنا بالمحقق عند إثبات طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب المخير<sup>(١)</sup> فان الامر على التخيير قد يتعلق بالشئ وضده فليس الامر بالشئ المبهم من أشياء منها ضدان فاكثر نهيا عن ضده من تلك الأشياء ولا متضمنة له (قوله بالنظر إلى مصادقه) أى فردة الملعين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه وهو ألا حد الدائر بين تلك الأشياء فان الامر حيث نهى عن الضد الذى هو ماعدا تلك الأشياء اه سم (قوله وبالوجودى عن العدمى ) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشئ نهى عن ضده الذى هو ترك ذلك الشئ مخرجا لما ذهب اليه في المنهاج مستدلا عليه بما استدلت به القاضى من ان المنع من الترك جزء مفهوم الإيجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه تكليفا لا يتعلق بالإفعال أى فلا يستقيم قول الشارح فالامر نهى عنه أى عن ترك المأمور به المفتضى ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بان الشارح جرى على بعض الاقوال هنا اعتمادا على بيان المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف وأوانه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوى في شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بان الكل يستلزم الجزء يوم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى أن التعبير بالاستلزام مجاز والتضمن حقيقة مع ان الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحيث قد فراد القائل الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تنزيلا لما لزموه الشئ منزلة الموجود في ضمنه توسعا هذا ما قرره الحواشي وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهر والمناقشة

(١) قوله أى فى الواجب المخير كخصال الكفارة اه كاتبه

كف عن الكف أمر وما ذاك إلا لكون الكف فعلا فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعا) فيان مدلول الامر الإيجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

( قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح ) أى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يحظر بالبال عند الأمر نعم ترك السكون وهو الضد العدى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحيثند فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى اسكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك المأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدى فقط أو والوجدى لإذلا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل ( قول المصنف قليل هو أمر بالصد الخ ) وحيثند فيجوز فى هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم فى ( ٤٩٤ ) الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجدى أو

( ولا يتضمنه على الاصح ) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لانه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك ( وأما النهى ) النفسى عن شىء تحريرا أو كراهة ( قليل ) هو ( أمر بالصد ) له إيجابا أو نديا قطعا بنا ، على أن المطلوب فى النهى فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله أنه لم يقف عليه فى كلام غيره ( وقيل على الخلاف ) فى الأمر أى أن النهى أمر بالصد ويتضمنه أولا ولا وأنهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيها ظاهر لما سبق والصدان كان واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام فى واحد منه أيا كان والنهى اللفظى يقاس بالامر اللفظى ( مسألة الامران ) حال كونهما

يتضمنه أولا ولا أما الضد العدى فعينه أو يتضمنه قطعا وحيثند فهو نهى صورة تضمنه حقيقيا إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا وإلا كان النهى أمرا بالصد والامر بالصد متضمنا نهيا عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل ( قول الشارح بناء على ان المطلوب فى النهى فعل الضد ) ولم يقولوا بذلك فى الامر لان الداعى له فى النهى عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر ( قول الشارح وقيل لا قطعا ) أى ليس أمرا بالصد ولا العدى لما عرفت من انه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل ( قول

فى أمثال ذلك خصوصا مع التطويل من ضيق الفطن ( قوله على الاصح ) لأن تضمن شىء لشىء معناه أن يكون مشتملا عليه ولا شك أن الامر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتغال بل فى قوة المشتمل عليه لعدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه وفيه أن الأول يقال بالكأنية فوجع الخلاف لفظيا ( قوله وقيل لا قطعا ) أى ليس أمرا بالصد قطعا أى اتفاقا بطريقان متنافيان فى الدل ومن شأن الشارح فى هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله الجارى وإنما جرى القطع فى جانب النهى دون جانب الامر لانه أهم لكونه دفع مفسدة بخلاف الامر لانه جانب مصلحة لا يقال الامر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود فى جانب الامر بالذات الفعل دون الترك أما النهى فالمقصود منه بالذات الترك ( قوله فواضح ) أى ذلك الضد هو محل الخلاف فى كون النهى عن ضده أمر أم به أو على الخلاف ( قوله أيا كان ) أى واحد منهم فهو كاف فى ترك المنهى عنه بخلاف ما مر من أن الامر بالشىء الذى له أكثر من ضده عن أسنده كلها إذ لا يتأتى الاثبات بالمأموره إلا بالكف عنها كلها ( قوله والنهى اللفظى يقاس الخ ) أى فيجوز فيه الخلاف المتقدم فيه ( قوله حال كونهما الخ ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعل حالا من الضمير فى غير أن لانه بمعنى مغيران فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجيء الحال من المبتدأ محله إذالم يكن المبتدأ فى معنى الفاعل والامر ان هنافى معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الامرين وعللة المنع عندهم أن الابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع فى المبتدأ والنصب فى الحال

الشارح أى أن النهى أمر بالصد أو يتضمنه ) احتجوا عليه بمتسكى القاضى فى

وقوله ان الامر عين النهى او يتضمنه والجواب الجواب والظاهر انه لا يقال هنا أن النهى أمر بالصد العدى أعنى ترك الكف عن الكف لان معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم فى الامر لا أمر فان سماه أمر اكان مجرد اصطلاح تدبر ( قول الشارح أولا ولا ) نعم يستلزمه لان طلب الكف عن الفعل يستلزم الاثبات ولا يتأتى إلا مع فعل ضده إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئا لانه تكليف بالحال ( قول الامران )

(غير متعاقبين) بأن يترأخى ورود أحدهما عن الآخر بمتأثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متأثلين) يعطف أو دونه نحو اضرب زيداً واعطه درهماً (غيران) فيعمل بهما جرماً (والمتعاقبان بمتأثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة أو غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثاني (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتياهما (وفي المعطوف التأسيس أرجح) لظهور المعطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتأثل المتعلقين (فان رجح التأكيد) على التأسيس (بعادى) وذلك في غير المعطف نحو اسقى ماء اسقى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

اعلم أن الشارح رحمه الله  
شرح المتن في هذه المسئلة  
على مقتضى ما في المختصر  
وشروحه والمحصل  
وشرحه وغيرها فلا عبرة  
بما أطال الكلام به الكمال  
(قول الشارح يعطف أو  
دونه) متعلق بمتأثلين أو  
متخالفين أو بغير متأثلين  
فهذه ست صور وبقي  
صورتان ذكرهما  
المصنف في قوله والمتعاقبان  
فقول المحشى ان يعطف  
متعلق بمتعاقبين سهو  
(قوله مفهوم قوله ولا  
مانع من التكرار)  
هذا سهو أيضاً فان قوله  
فان رجح الخ محترز قوله  
ولا مانع وقوله وان منع  
عطف في المحشى عليه

وقوله بمتأثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غير متعاقبين  
وقوله يعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثني  
عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتأثلين وفي القسم الاول أربعة لانها اما متعاقبان  
أولا وعلى كل اما يعطف أولا وفي القسم الثاني ثمانية لانها اما متعاقبان أولا وعلى كل اما  
يعطف أولا وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولا ولا يقال مثل ذلك في  
المتخالفين لانها لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور  
لان قوله يعطف أولا راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله  
والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفي المعطوف إلى قوله وقيل التأكيد صورة  
وقوله فان رجح التأكيد بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبقي صورتان لم يشملهما كلامه  
وما إذا منع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكما حكيم المتعاقبين يقال ان كان  
المانع عاديات رجح به التأكيد عند عدم المعطف ويتوقف عند المعطف تأمل (قوله نحو اضرب زيداً واعطه  
درهماً) ومثاله لا يعطف فيه اضرب زيداً واعطه درهماً (قوله ولا مانع الخ) الجملة حالية والمراد بالتكرار  
العدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فن العادة كاللأمدى وابن الحاجب  
والعضد ويأتى للشارح المرور عليه فلم يرد بالغير هذا التعريف حتى يكون مقابلاً كما هو طريقة الرازى  
في المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بأنه خلط الطريقتين بالمرور اولا على ما للرازى  
وثانياً على ما للغيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما اربعاً وعلى الثاني ركعتين  
(قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيد (قوله وقيل بالوقف)  
فيفيد طلب ركعتين في المثال ويتوقف عن الآخرين ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الأقوال الثلاثة وقد  
نقل في شرح المختصر الاول عن الأكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح في مثله من النظريات إلا بوجه نظرى  
لا بالنقل عن الأكثر (قوله لظهور المعطف فيه) أى في التأسيس لان المعطف يقتضى المغازرة والظاهر  
أن هذا في المعطف بالحرف غير المرتب وإلا فهم غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيد أرجح) قال  
الزركى في حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصنى الهندى وغيره بأنه لا خلاف في أنه  
للتأسيس لأن الشئ لا يعطف على مثله ولم يحل ابن الحاجب القول الثاني (قوله لتأثل المتعلقين) بفتح  
اللام ونظريه بأنه معارض بالأصل في المعطف من المغازرة والتأسيس (قوله بعادى) أى بامر يمنع عادة  
من التكرار مثل التعريف واندفاع الحاجة بمرة كما في المثالين فبحث العادة قسمان العادة بحسب

باندفاع الحاجة بمرقة في الأول وبالترغيب في الثاني ترجح التأكيـد (قدم) لتأكيـد لرجحانه (وإلا)  
 أي وإن لم يرجح التأكيـد بالمعادي وذلك في العطف لما راضته للمعادي بناء على أرجحية التأسيس حيث  
 لا عادي (فالوقف) عن التأسيس والتأكيـد لا حتما لهما وإن منع من التكرار والنقل نحو اقل زيدا  
 اقل زيدا أو الشرع نحو اعنتك عبدك فالثاني تأكيـد قط ما وإن كان بعطف (النهي) (النهي) اقتضاء  
 كف عن فعل لا يقول كف) ونحوه كذر ودع فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء  
 الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الخ كما يحيد اللفظي بالقول الدال على ما ذكر  
 ولا يعتبر في مسمى النهي مطلقا علو ولا استعلاء على الأصح كالامر

الري كما في استقنى ماء فإن العادة جرت بمحصول الري في أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال  
 فإن الاستعمال أن السكر إذا أعيدت معرفة كانت غيراً والمعنى أنه إن وجد ما منع عادي يمنع من أن يكون  
 المطلوب بالأحر الثاني شيئاً آخر غير المطلوب بالامر الأول وليس مطلوباً به التكرار قدم التأكيـد  
 فقوله فإن رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله) باندفاع الحاجة) وهي العطش في المثال  
 المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتقاد أو بمحذوف أي الجارية وقوله ترجح خبر إن ولو قال المصنف  
 فإن وجد مانع من التكرار عادي قدم التأكيـد لكان أظهر وإلّا يخص المصنف المانع بالمعادي مع  
 أنه يقدم كذلك مع العقلي والشرعي لأن في التقديم مع المانع العادي خلافاً وأما في المانع القياسي والشرعي  
 فلا خلاف فيه (قوله) وإن لم يرجح التأكيـد بالمعادي) أي وإن كان المعادي موجوداً فقط الثاني الترجيح  
 ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواة التأسيس وبأن يكون التأسيس أقوى منه وهذه الصورة الثانية متفتحة  
 هنا لاجل قول المصنف لما راضته للمعادي (قوله) لما راضته) أي العطف للمعادي فإن ورود التأكيـد بوار  
 العطف لم يعهد أو هو قليل جداً (قوله) بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية إلتا كيد المعادي مؤكـد له  
 فلا يعارضه العطف إذ لا يقوى قوتهما (قوله) وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول  
 المصنف فإن رجح التأكيـد ليعتمد مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا  
 مانع الخ (قوله) نحو اقل زيدا) فإن لزهاق الروح شيء واحد فازهاقه ثانياً تحصيل للحاصل (قوله)  
 اعنتك عبدك الخ) فإن المانع من العتق ثانياً أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل فالمانع من التكرار  
 العقل وأجيب بأنه يمكن أن يلحق بدار الحرب فيحارب ويسترق فإنه يجوز تكرار العتق وفيه ان الشرع  
 لا يمنع من ذلك أيضاً أو اقل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانياً فالأولى أن المراد  
 التكرار في آن واحد والعقل لو خلى ونفسه في اعنتك عبدك اعنتك لا يمنع بخلاف الشرع (قوله)  
 لا يقول كف) متعلق باقتضاء المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد دعم ثبوت التعريف  
 قولنا لا تكف عن هذا الأمر فإنه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل  
 ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف في كلام المصنف تدل على أن الفعل  
 لا يشمل الكف (قوله) ونحوه) تنبيه على أن الأوضح أن يقول في التعريف لا يغير نحو كف إلا أن زيادتها  
 ليست ضرورية لوضوح أن ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشار إليها في تدل عليه (قوله) أيضاً)  
 مقدمة من تأخير والتقدير ويحد أيضاً بالقول أي النفسى كما يحيد بما ذكر في المتن (قوله) كما يحيد الخ)  
 وجه الشبه تصدير كل منهما بالقول (قوله) على ما ذكر) أي على الاقتضاء والقول المقتضى (قوله) مطلقاً

(قول المصنف النهي)  
 اقتضاء كف عن فعل الخ)  
 قال السيد النهي لطلب  
 معنى حرفي ملحوظ بعبية  
 الفيرو هو الكف الجزئي  
 المدلول للانهائية ولا يقال  
 له فعل وإن اتحد ذاته  
 بالفعل ألا يرى أن الابتداء  
 فعل ولا يقال وضع من  
 للفعل اه وحيث قد قول  
 المصنف عن فعل مخرج  
 لمعنى كف لأن المطلوب  
 فيه ذات الكف لا الكف  
 عن شيء وفي قولك كف  
 عن الزنا الكف عن شيء  
 مستفاد من حرف الجر لأن  
 كف بل مفاده الكف  
 فقط كما تقدم عن عبد الحكيم  
 فقوله لا يقول كف كان  
 المناسب أن يزيد فيه عن  
 كذا ليكون له فائدة إذ  
 المطلوب بكف الكف  
 فقط لا الكف عن شيء  
 فلا يدخل ومعنى قوله  
 لا يقول كف أنه غير  
 مؤدى بهذا القول حقيقة  
 وحكا فإن النهي الأزل  
 لا يصح أن يؤدي بكف  
 لحصل التمايز بين الأمر  
 والنهي أزلاً واندفع  
 إشكال سم (قوله) قلنا  
 المقابلة الخ) تقدم رده  
 فتذكر (قول الشارح إلى  
 آخره) حيث قد يكون فيه  
 حرازة تأمل (قوله)  
 وإسناد لاقتضاء الخ) تقدم ما فيه فتذكر

(قول المصنف قضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذ لو وجد فرد وجدت في ضمنه بخلاف الامر فإن المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد في فرد قال العضد انتهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفاءها في جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهى يحصل بمرّة وبما ذكر علم انه لا حاجة لجعل الدوام لازماً لا امثالاً كما قاله سمّ فان قلت الكلام في النهى المطلق فكأن مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرّة كما تقدم في الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل في قوة التكرّر وهى في سياق النهى نعم وهذا ما أشار اليه سمّ وأقول لا حاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام في النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت في ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المشترك على وزن ما تقدم في الامر من انه موضوع للقدر المشترك والمرّة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرّة والمرة إذ يتحقق في كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه في مرّة لكن في المرّة والمرة (٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي فيجب

ان لا يحصل الامتثال إلا بانتفاءها جميعاً بدل على ما قلنا لا فاعطون بان المرّة التكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً ومكرراً وغير مكرّر فيفيد بصفاته النوعية ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتعاقبة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وإذا ثبت ذلك فهمي لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرّة أو تكرار وبالجملة فالاعتراض بالاطلاق هنا لا شتباه الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرّة وتلك المرّة لا تتحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب

وقضية (الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرّة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرّة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرّة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم (والدعاء)

أى نفسياً كان أو لفظياً (قوله) وقضيته الخ لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا في اللفظي والكلام في النفسى وأيضاً الدوام لازم له لزومه الامتثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لا يقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل في الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرّة لمزم دخوله في الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه في قوة التكرّر الواقعة في حيز النفي وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله) مالم يقيد بالمرّة) كان الأولى ان يقول مالم يقيد به غير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرّة بطريق المقايسة (قوله) نحو لا تسافر أى في سفر طويل لا يمكن تحصيله في أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرّة (قوله) كانت قضيته اسم كان ضمير مستتر يعود للمرّة وقضيته نصب على الخبرية والجماء جواب ان قيد أى كانت المرّة لازمة له نظر الزوم العرفي ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله) يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارفة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله) ولا تيمموا الخبيث أى الردى فيكره التصديق به إذا قصد ولم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كما في آية وبحرم عليهم الخبائث وليس مرادها هنا ولا كانت الصيغة للتحريم (قوله) والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوب درؤها فيه دينية وفي الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤمكم في دينكم (قوله) والدعاء الخ الغرض تعديداً يأتى له النهى من المعاني المسمى بهضه بالدعاء في بعض الاصطلاحات فلا

(٩٣ - عطار - اول) تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق في المرّة والمرة فليأمل (قوله) فيه ان اليوم الواحد الخ فيه ان المراد المرّة النوعية العجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الابراد (قول الشارح) كانت قضيته أى لا تاتقضى ما علمت انه للقدر المشترك وهو يجمع التقييد من خارج (قول المصنف) وقيل قضيته الدوام مطلقاً هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسئله النهى يقتضى الدوام ظاهر اقولوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لا نهى مقيد اه بنى انه دل على طلب الكف عن الحقيقة في ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهراً وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع ان يصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحل عليه عند التجرد عنها فهمي ان قضيته الدوام مطلقاً ان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولومع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد في مواضع وبقرير هذا الموضوع على هذا الوجه يظهر للناظر ما في الحواشي هناك من التخليط والخطب الفاحش (قوله) ممنوع فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله) يتحقق بالامتناع عنه في الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرّة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

ربنا لا ترغ قلبونا (وبيان العاقبة) ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل أمواتنا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحية الماتت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجنا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقصر على الاحتقار جعله المقصود في الآلة وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (والياس) لا تعتذروا اليوم (وفي الإرادة والتحریم ما) تقدم (في الامر) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل فيها وقيل في أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهي (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد) جمعا كالحرمان المخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا تخالفة إلا بفعلها فالحرم جمعا لا فعل أحدهما فقط (وفرقا كالتعنين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهي عنه أخذنا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا يتناقض ما تقدم له من أنه لا يشترط في النهي علو ولا استعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مفاقرن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع لكم والثاني للكيف (قوله ومن اقصر على الاحتقار الخ) حاصل ماسلكه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمها غالبا لكن شيخه البرماوى غير بينهما جعل التقليل متعلقا بالنهي عنه ومثل له بالآلة وجعل الاحتقار متعلقا بالنهي ومثل له بقوله تعالى لا تعتذروا قد كفرتم احتقار لهم ثم قال فمن يجعلها واحدا ويمثل لهما بالآلة كالادبيل وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل بلا تعتذروا اليوم للياس فاما أن يفرق بينهما وبين لا تعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك الياس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة في شرحه ومثل له بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقار ذكرنا (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك المستند عنده وإلغاؤه أن يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لأن الذي في البرهان التقليل بالنفاق فرسمه هو بالعين (قوله والياس) أى إيقاع الياس ولو عبر بالياس لكان أولى (قوله وفي الإرادة والتحریم ما) خبر مقدم وما تقدم مبتدأ مؤخر والجملة استثنائية أى وفي اشتراط الإرادة بلفظ النهي ودلالة النهي على التحريم فاشار بالاول إلى ما ذكره فيه بقوله والجمهور على أنه حقيقة في الوجوب (قوله والجمهور على أنها حقيقة في التحريم) أى لغة أو شرعا أو عقلا كما مر في الامر وعلى ما اختاره المصنف ثم فهم حقيقة في الطلب الجازم لغوه وفي التوعد على الفعل شرعا ثم انهم يستوف جميع الاقوال السليقة في الامر إذ منها أنه حقيقة في القدر المشترك وغير ذلك فقوله ما تقدم أى في الجملة (قوله جمعا) تمييز بحول عن المضاف أى عن جمع متعدد وكذا يقال في قوله وفرقا أى وقد يكون النهي عن تفريق المتعدد (قوله كالحرام المخير) أى المخير في افراده فيخرج بترك واحد منها عن عبدة النهي (قوله لا بفعلها) لإلان تقوم الرتبة على أن المراد النهي عن كل واحد نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لأنه من التفريق وإن كان بين الاجسام إلا أن المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى ليس أحدهما أو نزع (قوله لا يمشين أحدكم في نعل واحدة) فيه كفاء والتقدير ولا ينع نعلا حتى يكون النهي عن متعدد إذ النعل الواحد لا تعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهي عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الاخذ لأن الامر بالشئ نهى عن ضده

منه عنهما البسأ أو نزاعاً من جهة الفرق بينهما في ذلك لا لجمع فيه ( وجميعاً كالزنا والسرقة ) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما ان النهي عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما أنه عن واحد ( ومطلق نهى التحريم ) المستفاد من اللفظ ( وكذا التنزيه في الاظهر للفساد ) أي عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع ( شرعاً ) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع ( وقيل لغة ) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ ( وقيل معنى ) أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساداً ( فباعتدال المعاملات ) من عبادة وغيره ما له ثمرة كصلاة النقل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب ( مطلقاً ) أي سواء رجع النهي

فصح قوله أخذنا من الحديث ( قوله لا لجمع فيه ) عطف على الفرق وضمير فيه يعود للبس والزرع ( قوله وجميعاً ) أي وقد يكون النهي عن متعدد جميعاً سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر ( قوله فيصدق بالنظر إلخ ) جواب عما يقال ان الزنا والسرقة منهى عن كل منهما على حدته فإين النهي عنهما جميعاً وحاصل الجواب ان النهي لما كان متعلقاً بكل منهما فان نظر اليهما صدق ان النهي عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بان النهي عن واحد ( قوله ومطلق نهى التحريم ) أي الذي لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ بما يأتي للشارح ( قوله المستفاد ) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق ( قوله وكذا التنزيه ) أي وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطه قرينة صارقة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه الاستدلال أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعاً فيتأنيان ( قوله أي عدم اعتداد ) فسر الفساد بلازم فسيه السابق في خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا للشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا ( قوله لفهم أهل اللغة ذلك ) القائل بالاول يمتنع بان معنى صيغة النهي لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لا سلب أحكامه وآثاره اه زكريا لا يقال ان اللغة ليس لها بحث في النهي النفسى لانا نقول انه لما كان مدلول اللفظي كان الحكم فيهما واحداً ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ ( قوله وقيل معنى ) أي عقلا يعني بحسب المعنى الذي يقتضيه العقل ويحكم بواسطه فرجع إلى ان الفساد بالعقل ( قوله إذا اشتمل على ما يقتضي إلخ ) أي وإذا وجد مقتضى الفساد لزم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد ( قوله وغيره ) كالإيقاعات من وقف وهبة والوطء زنا ( قوله عمله ثمرة ) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك ان تقول ما فائدته إذ كل ما منهى عنه له ثمرة اه وأجيب بان المراد بالثمرة شيء يقصد حصره لمن المنهى عنه فيجتمع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق كما في شرب الخمر والقتل ونحو القتل فتل هذه لاثمرة لها إذ لم يقصد معها معنى يرتب عليها ( قوله النقل المطلق ) أي غير المتبدل بسبب ( قوله كما تقدم ) أي في مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه إلخ ( قوله وكذا التنزيه ) كذا حاله والتنزيه بالجر عطفاً على التحريم أي والتنزيه للفساد حاله كونه كذا في الاظهر لكنه يلزم عليه تقدم الحال على صاحبها فالاولى الرفع مبتدأ وخبر أي وكان النهي عن الصلاة حاقباً أو حاقفاً وحافراً فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه يقطع النظر عن الفساد وعدمه فطلق نهى التنزيه يشمل افراداً كثيرة من مجملها ما ذكر وإن كان النهي فيها لا يقتضي الفساد لان النهي فيها لا يخرج ( قوله في الصحيح ) مراده به اقتضاء الفساد لانها مكروهة كراهة تنزيهية فان معتد مدحها بان الكراهة تحريرية فيها ( قوله الشمول ) أي شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الافراد ( قوله كالوطء زنا ) مثال لغير العبادات ( قوله مطلقاً ) راجع لقوله ما عدا المعاملات ( قوله له أي سواء رجع إلخ ) فيه انه إذا فسر الإطلاق بهذا كان لافرق

( قول المصنف وكذا التنزيه إلخ ) لان العبارة مطلوبة والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات قل مراتبها بالباحق المنهى مطلوب الترك فتناقضهم ان الكراهة من جهة النهي انما تقتضي خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم ( قوله مع الإيهام المذكور ) أي إيهام الفرق بين المعاملات وغيرها ( قوله لم يتضح له إلخ ) كلام ابن عبد السلام في موضع شامل وفي آخر خاص بالمعاملات فكان المصنف جعل الخصوص قاضياً على العموم لسكون في التلويح وحاشيته والعصد وحاشيته السعدية ان الشافعي يقول بان النهي عن عبادة وغيره يقتضي الفساد ما لم تقم قرينة على انه خارج وهو صريح في دخول صورة الاحتمال ( قوله قال قضية إلخ ) قد يقال يدفع ذلك الفصل والإفلاوجه له ( قوله أي بنية ) لان الاعراض قهر النفس بسبب الصوم كذا يؤخذ من التلويح ( قوله على حقيقته أي اقتضائه الفساد

فيما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصورها أم لازمه كصوم يوم النحر للأعراض به عن ضيافة الله تعالى كاتقدم وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها ( وفيها ) اى فى المعاملات ( ان رجح ) النهى إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاحيق أى مافى البطون من الأجنة لانعدام المبيع وموركن من المبيع ( قال ابن عبد السلام ) واحتمل رجوعه إلى أمر داخل فيها تغليباً له على الخارج ( أو ) رجح إلى أمر ( لازم ) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتراكه على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وسأرى الاطلاق التفصيل الآتى فان المراد بالداخل ما كان داخل في نفسه بأن كان جزأه فلا معنى للتبعية بينهما وأجاب شيخ الاسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظريه بأن هذا لا يقتضى الافراز وأيضاً ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقاً وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه داخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم ان معنى رجوع الشيء إلى كذا افادة العلية فالرجوع اليه هو علة انتهى فإذا قلنا رجوع النهى إلى النفس كان معناه ان النفس علة النهى والمراد بالعين ما يشمل الجزء وبالألزام للارزم المساوى واما اللازم الاعم فسياتي ( قوله فيما ذكر ) اى ماعد المعاملات وفيها بالشرط المذكور ( قوله كصلاة الحائض ) اى ان ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهي عنها لنقصها أى أو جزأها كصلاة بدون ركوع ( قوله أم لازمه ) أى المساوى فان صوم يوم النحر لا ينفك عن الأعراض والأعراض لا ينفك عنه والأعراض عن ضيافة الله معناه أن يهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الأعراض مع الامساك من غيرنية لان المراد أعراض مخصوص ( قوله وكالصلاة ) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الاوقات علة للنهي عنها لفساد الصلاة الواقعة في الاوقات المكروهة وقوله اللازمة نفت الاوقات وقوله لها اى للصلاة فكلما وجدت الصلاة في الاوقات المكروهة وجدت الاوقات وكلما وجدت الاوقات المكروهة وجدت الصلاة لان الاوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لان معنى كون الوقت مكروها ان الصلاة مكروهة فيه فاستناد الكراهة إلى الوقت مجازى ( قوله داخل فيها ) أى جزء منها أو عينها فى التعبير بالدخول مساعداً وفيه تغليب الجزء على الكل فثالث الثانى بيع الحصاة وهو جمل الاصابة بها يوماً قاناً مقام الصية ومثال الاول بيع الملاحيق وأما اللازم فسيأتى مثاله ( قوله لانعدام المبيع ) اى عدم يقين وجوده ولا فهو موجوداً احتمالاً وفيه ان الانعدام ليس داخل الجواب ان المراد برجوع النهى إلى أمر داخل أعم من أن يرجع اليه نفسه أو إلى متعلق به وهنا قد رجح النهى إلى شئ متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم ان ما ذكر فى الداخل حقيقة واما الداخل احتمالاً فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام ( قوله أو احتمل رجوعه ) عطف على رجح وقوله إلى أمر داخل تنازع رجح ورجوعه ( قوله تغليباً له على الخارج ) اى على احتمال الخارج احتياطاً ولما فيه من حل لفظ النهى على حقيقته وهو الحرمة ومثلوا ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهى لامر داخل ان كان الركن هو المبيع المقبوض فاذا انعدم صار النهى لامر داخل ويحتمل انه لامر خارج ان كان الركن ذات المبيع فى حد ذاته ( قوله أو رجح إلى أمر لازم الخ ) أشار بقوله أو رجح إلى ان هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وانه معطوف على مقدر قبل كلامه اى ان رجح إلى أمر داخل فيها أولاً لازم لها وحيث ذكر المصنف الاطلاق فيها تقدم لامعقوله وقدمت ما فيه ( قوله ) كالنهي عن بيع درهم الخ ) فيه ان المبيع هو الدرهمان فالأند جزء من المبيع فهو لا مرد داخل وأجب بأن الدرهمين فى حد ذاتهما صالحان للتعدي عليهما وإنما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلتهما الذى هو الدرهم وهو قريب بما يقال ان النهى للزيادة بالمعنى المصدرى وهو معنى خارج عن المعقود عليه



بالشرط (وفاقا للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيأذكر أما في العبادة فلنأفاه النهي عنه لأن يكون عبادة أى مأموراً به كما تقدم في مسألة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلا استدلال الأولين من غير تكثير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرأى للفساد (في العبادات فقط) أى دون المعاملات ففسادها بقوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلوأ بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضاً (فإن كان) مطلق النهي (الخارج) عن المنهى عنه أى غير لازم له (كالوضوء بمغسوب) لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً كالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضاً كالصلاة في المكان المكروه أو المغسوب كما تقدم (لم يفيد) أى الفساد (عند الأكثر) من العلماء لأن المنهى عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (أحمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقاً) أى سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لاشتباه على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أى الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أى أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلنأفاه النهي) أى النهي المعهود وهو ما إذا كان لداخل أو لازم (قوله الأولين) بصيغة الجمع والمراد بهم "سأف" (قوله وأما في غيرهما) أى غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) أى ظاهر فساد لعدم ترتب ثره عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الأكثر (قوله ففسادها) .بتدأ خبره عرف وقوله :بواترك أى كانهدم المبيع في بيع الملقح وقوله أو شرط كانهدم طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) أى بل مع مقتضى الفساد هو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لارم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المعاملات (قوله فإن كان مطلق النهي الخ) هذا قسم قوله مطلقاً فيما عدا المعاملات وقوله لخارج أى في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله وكالصلاة الخ على قوله وكالبيع الخ لأنه من أمثلة "عبادة" (قوله أى غير لازم) أشار إلى أن المراد بالخارج ما ليس بداخل ولا لازم بقرينة جملة قسميها والمراد غير لازم مساوؤه كان ذلك الخارج غير لازم أصلاً ولا زماً أعوم وقدم مثل الشارح للاثنتين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضاً) إشارة إلى أن المراد بالزوم المنفي الزوم المساوى فلا ينافي أن إتلاف المال لازم للوضوء لكنه أعام هذا هو الحق خلافاً لقول الكمال بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون إتلاف المال فإن النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومعاطن الأبل (قوله لأن المنهى عنه الخ) أى فالصلاة لم يتعلق به ذلك النهي وأورد عليه أن هذا التعليل يجرى في اللازم المساوى فانه خارج واجب بما لم يتعلق به المزموم كان طلب تركه طلباً لترك ذلك المزموم إذ لا يأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه يوجد بدون المزموم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلباً لترك المزموم لاستقلاله بالنظر لذلك المزموم الخاص فكان النظر إليه بافراده (قوله أى سواء) أى في السكف والفساد لم يكن الخ السرف تقديم النفي هنا وتأخير في قول أن حنيفة الآتي تقديمه للأقوى لأن أحنيفة قال بعدم الفسا أصلاً وعدم أولى بأن يكون للخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد هو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة أن ما كان ظاهراً يجعل أولاً والاخي ثانياً لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه أن هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فإن عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) أى الأربعة وهى الوضوء بماء مغسوب وبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه أو المغسوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) أى الامام

(قول الشارح لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه) أى ولا يكون مجازاً إلا حينئذ وجه ذلك أنه وإن زال بعض موجهه للدليل لكنه باق على استعماله في البعض الآخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الأول ووضع غير وضعه الأول بل بهما إتماطر وعدم الدلالة على الفساد المجاز لا بد . وإن يكون باستعمال ثان وضع ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون في الموضوع لهو المجاز في غيره نص عليه السعد في حاشيتي العصد والتلويح بمبحث العام وسله الشريف وباقي الحواشي (قول الشارح فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما يلقى كإسياني) سيأتى أن ذلك طريق الحنا بلة في العام المخصوص هل هو حقيقة في الباقي وحجته أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة بانفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إتماطر أ عدم تناول الغير والقول بأنه كان يتناول مع غيره ولا يتناول وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له غلط لأنه ليس موضع الزاع ما إذا استعمل اللفظ العام في الباقي استعمالاً مبتدأ غير الاستعمال الذى ورد عليه التخصيص بل موضع الزاع العام إذ ورد ثم خص وأريد به الباقي بدلالة التخصيص أى أريد بذلك العام الذى ورد أولاً مع ملاحظة الاستعمال الأول ولو كان بطريق الحكاية له الباقي هل هو حينئذ حقيقة أو مجاز أو أجواب العصد عنه (٥٠٣) بأن كونه لا يتناول غيره أو يتناول لا يغير صفة تناوله لما يتناولوه فغير موجه لادعاء

ذلك القائل أنه استعمال في الباقي وقد كان كونه حقيقة لاستعماله في الكل لا لتناوله الباقي فالخ في الجواب هو أن ذلك العام إنما كان حقيقة في الباقي لأنه لم يرد منه باستعمال ثان بل الاستعمال الأول لم يتغير إنما الذى تغير هو تناوله للغير ولا شك أن المجاز لا بد فيه من استعمال ثان غير الاستعمال الأول في المعنى الحقيقي ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتى أن المصنف يختار هذا القول تبعاً لوالده ولا يشك بقوله قبله أن الفرد الخارج بالمخصص مراد تناوُلًا لحكاية ذلك هذا هو بعد التخصيص حقيقة في الكل لا الباقي لأن هذا الذى اختاره إنما

(ولفظه حقيقة وإن اتى الفساد لدليل) كافى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كاتقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما يلقى كإسياني (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد) الفساد (مطلقاً) أى سواء كان لخارج لم يمكن له

(قوله) أحد ولفظه حقيقة) فيه أنه مستعمل في بعض موجهه وهو ليس بمعناه الموضوع له فيكون مجازاً ويوجب بانه حقيقة قاصرة كاتقدم نظيره فتذكر (قوله) كافى طلاق الحائض) فإن الامر بمراجعتها دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق في حال الحيض فهذا النهى الخاص لا يخرج النهى المطلق عن كونه باقياً على حقيقته (قوله) عن جميع موجهه) أى مقتضاه ومدلوله (قوله) فهو كالعام (الخ) فيه أن الباقي في العام جزئى لأن دلالة العام كليته الباقي هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لأن حقيقة المركب تنفى بانتفاء بعض الاجزاء وأيضاً العام المخصوص مستعمل في جميع أفراد غير أن الحكم لا يشملها كما هو مستعمل في جميع معناه غايته أن الحكم غير شامل للجميع ولا يندرج ذلك في كونه حقيقة وهذا قد استعمل اللفظ في بعض معناه واجب عن هذا بانما تجمله مثل العام المخصوص بأن نقول اللفظ مستعمل في الكف والفساد إلا أن الدليل أخرجه حكماً لا تناوُلًا وعن الأول باعتبار أن كلا مدرج تحت شئ فالعام يندرج فيه جزئياته والكل تندرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى في شرح الفيتة اطلاق النقل عن الامام أحمد ليس بجيد فانه إنما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة في المفصوب لإلزامه موافق على وقوع الطلاق في الحيض وفي طهر جامعاً فيه وارسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا في هذا النوع أنه يقتضى الفساد كما يقول الامام أحمد ووجهه فقام الدليل في موضع على أنه لا يقتضى الفساد هل يكون اللفظ باقياً على حقيقته لا أنه لم يخرج عن جميع موجهه فيصير كالعام الذى خرج بعضه فانه يبقى حقيقة فيما يلقى على المرجح أو يبقى مجازاً لخرجه عما يقتضيه في الاصل فيه خلاف في حكاية ابن عقيل في الواضح وهو مبنى على أن لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته اما إذا قلنا يدل عليه شرعاً أو معنى فليس به إخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هي فائدة الخلاف في كونه نلفه أو شرعاً أو معنى اهـ (قوله) وقال أبو حنيفة (الخ) حاصل ما نقله عنه أن النهى عن الشئ عنده

هو على القول بانه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة لا يفيد ذلك اما على طريقته هو تبعاً لبعض آخر من الاصولير كاتقله العصد في مبحث العام فلا حاجة اليه وإنما بادت بذلك هنا حرصاً على تحقيق مراده ودفعاً لخرجة الحواشي هنا وهناك والله يتولى هدايتنا وهذا (قوله) بأن ذلك مستعمل في جميع معناه (الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مراد منه الباقي فقط الذى هو رأى الحنا بلة هنا وهناك (قوله) فيه أن يقال (الخ) هذا مبنى منه على تسليم أن العام مستعمل في الباقي (قوله) واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز) فيه أن هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الأول بل باستعمال جديد (قوله) واطلاق العام على جزئياته) فيه أن العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كما يأتى عن العلامة وقد سله فلو كان باستعمال آخر في الجزئيات لوجب أن يكون مجازاً (قول المصنف وقال أبو حنيفة لا يفيد الفساد) أى للفعل وإن اقاد فساد الوصف ثم أن عدم افادة الفساد لا تستلزم افادة الصحة فقد لا يفيد فساداً ولا صحة كما في النهى عن الحسى كالزنا كما يأتى

( قول المصنف ففساده عرضي الخ ) فالنهي حقيقة مازال غير مفيد للفساد ( قول الشارح أما غيره ) أي غير المشروع وهو الحسي لأن الفعل ان كان له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتفنى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة فشرعي وإلا بأن كان له تحقق حسي فقط كالزنا فغير شرعي بل حسي فقول سم ان مسألة الحسي متروكة في الكتاب وهم ( قول الشارح فالنهي فيه على حاله ) أي لا يفيد فساده أي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحته وهي مقابل هذين وإنما لم ينف بطلانه ( ٥٠٣ ) لأن معنى اللفظ لا يختلف باختلاف

لمسائتي في افادته الصحة قال ( نعم المنهي ) عنه ( لعينه ) كصلاة الحائض وبيع الملاقيع ( غير مشروع ففساده عرضي ) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي الذي الأصل أن يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانه دام محله هذا فيما هو من جنس المشروع أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج ( ثم قال والمنهي ) عنه ( لوصفه ) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة ( يفيد ) النهي فيه ( الصحة ) لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا كان النهي عنه لنوا كقولك لا تعني لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره لا يفيد بالوضع فساد بل يفيد الصحة ان رجع إلى وصفه ولا يفيد صحة ولا فساد لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضي ان رجع إلى غير وصفه ( قوله لمسائتي ) أي في قوله لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده ( قوله نعم المنهي الخ ) جواب عما يقال أن أبا حنيفة يقول أن النهي لا يفيد الفساد مع أنه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاقيع المنهي عنهما وحاصل الجواب أن الفساد ليس من النهي بل عرض للنهي حيث استعمل مجازا عن النفي فقولنا لا تصل الحائض بمعنى لا صلاة لحائض فيكون النهي مستعملا في معناه المجازي وهو النفي وهذا خرج عن حقيقة ( قوله لعينه ) أي لذاته أو جزئه ( قوله حيث استعمل ) أي النهي بمعنى صيغته ( قوله مجازا ) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الأصل هكذا قيل وفيه نظر لأن وجه الشبه يكون أخص أو صاف المشبه به ما هنا ليس كذلك فأمل ( قوله اخبارا ) علة ليستعمل أن جعل مفعولا له أو على وجه الاخبار ان كان تميزا ( قوله لانعدام محله ) ففعل الصلاة المصلّي الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد الانعدام الشرعي لا الحسي ( قوله بالزاي ) احتراز عن الزنا بالراء فان منه ما هو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا ما مشروع لأن النكاح حقيقة في العقد ( قوله على حاله ) أي من غير سبق مجاز ( قوله يفيد الصحة له ) أي للنهي عنه بدون وصفه لأمع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العاصم وأما إليه الشارح ( قوله لأن النهي عن الشيء ) أي الباقي على حقيقته فلا يراد النهي لادخاله فانه تقدم انه بمعنى النفي ( قوله يستدعي إمكان وجوده ) أي شرعا ( قوله وإلا لكان النهي عنه لنوا ) لأنه منع للمتنع ومنع للمتنع عبث واجيب بانه غير متنع بهذا المنع وانما يمنع مع المتنع بغير هذا المنع كالحاصل تمتع تحصيله اذا كان حاصل بغير هذا التحصيل ( قوله فيصح صوم يوم النحر )

متعلقه وقد دل الدليل في النهي على فساد الوصف على انه لا يدل على فساده فكذلك هنا ولم يجعل النهي فيه بمعنى النفي لوجود حقيقته وبما ذكر من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الشارح أول البحث اندفع ما يتوهم من مخالفة ما هنا للتويع من أن النهي عن الحسيات يقتضي قبحا لعينها إذ الفعل الحسي لادلاله فيه على أن النهي عنه لغيره إذ الكلام هنا في ترتب الثمرة وعدمها لافي القبح وعدمه فخلافاً أبي حنيفة هذا غير ما في التويع . فان قلت الزنا عند الحنفية يترتب عليه ثمرته من ثبوت النسب والمصاهرة فهو معتد به . قلت ذلك

أما ترتب اصاله على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة في الترخص والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الأصل لا بصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فليعلم بالتويع والتوضيح ( قول الشارح يستدعي إمكان وجوده ) أي شرعا بأن لم يكن صحيحا لكان تمتعا عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لأن المنع عن المتنع لا يفيد ( قوله بغير هذا المنع ) أي الذي صار تمتعا ( قول الشارح فيصح صوم يوم النحر عن نذره ) لأن فيه جهة طاعة وهي ترك المفطرات وجهة معصية وهي الاعراض عن

الضيافة تلك الايام والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه هذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هو الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل ففي الصوم في هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا ( قول الشارح عن نذره ) أى فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل رفلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرنا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصوره ما قاله الشارح أن يندر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر ( ٥٠٤ ) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن النهي عنها خارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الحديث كما تقدم واحتراز المصنف بمطلق النهي عن المفيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك انما قال ( و قيل ان نفي عنه القبول ) أى نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أى صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر مجرد العبادة ( قوله لا مطلقا ) أى لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم قطوعا وإن كان ياثم به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه في الاول التزمه ناقصا فيجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسألة الاطلاق فانه لا يتأدى الناقص عن الكمال وبه تعلم ما في كلام الشارح والحواشي هنا فتبصر ( قوله لان النهي عنها خارج ) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويح أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها ( قوله وإن كان يفيد الخ ) أى ان المفيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شيء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالبيع فيجب فسخه ورأيت منقولاً عن بعض أفاضل الخفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن أسقطت الزيادة ونفله عن الزيلعي ( قوله أى نفيه ) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالنهي لانه في النفي فكان الاول بالمصنف أن يعبر بما يفيد كائن بقول أما نفي القبول فتدل دليل الصحة وقيل الخ ( قوله لظهور النفي ) أى نفي القبول ( قوله في عدم الثواب ) ولا يلزم من نفي الثواب عدم الصحة كالصلاة في المغصوب ( قوله دون الاعتداد ) كما حل عليه حديث من أتى

أن النذر إيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز والمشروع والمنهى عنه والشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ( قول الشارح لا مطلقا ) متعلق بقوله عن نذره أى لانه مطلق النذر بان قال الله تعالى على أنت أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر فلا فيصح لكن ياثم به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل عنده لان هذا معصية ( قول الشارح فتصح مطلقا ) أى ولو نذر الصلاة في ذلك الوقت المكروه لان النهي عنها

خارج لان الوقت ليس معيارا لها لانها لم تقدر به بخلاف للصوم فانه معيار له ومعرفة به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدي بناقص ( قوله أو أطلق النهي عنه الخ ) في التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن النهي للعين أو الوصف يكون صحيحا عند ابن خنيفة باصلا غير فاسد الوصف ( قوله من البعد والضعف الخ ) من تأمل ما حاوله سم وجدده لاضعف فيه ولا بعدا فأنظره ( قول الشارح يفيد بالقبض الملك الحديث ) فالمفيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف ( قوله العام ) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول

وإفادة اللفظ الشيء. وهذا أمر سببه الوضع فالذي يوصف به على الحقيقة ( ٥٠٥ ) هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية

وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الاول وإلا لخرج الجمع المعرف لإذ لا شيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لان أحادهما أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما فادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع الثاني موضوعاً بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب لا يتفاءل فرد مبهم واتفاءله باتفاء كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولي وحيشد يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذي هو سن الفاظ وجب أن يكون العموم معناه تناول كما قاله الشارح هنا وسيأتي عند القول بان المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولي فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه تناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في العموم للالفاظ الذي معناه تناول دون العموم بمعنى الشمولي والاول لا يعرض للبنى وقول المصنف ويقال

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الاجزاء كنفي القبول) في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفائية في سقوط الطلب وهو الراجح والثاني على أنه إسقاط القضاء فان مالا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانياً قد يصح كصلاة فاقد الطهورين<sup>(١)</sup> (وقيل) هو (اولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الاول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن ﴿العام﴾ لفظ

عراقاً فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوماً وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أجبته وذلك لا يتأني كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها للشرائط قال السكال فعلم أن لا تلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقيل بينهما تلازم فاذا انتفى أحدهما انتفى الآخر قال العلامة البرماوى وهذان القولان متكافئان لا ترجيح لأحدهما على الآخر لأن نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله) وقيل بل النفي دليل الفساد (كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل يأتي فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غير ذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرماوى في شرح ألفيته أنه يأتي جمع ما سبق في التهي لانه بمعناه (قوله الاول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله والثاني) وهو إفادة الصحة (قوله انه) أي الاجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته ان حصلت فن خارج فلا يفيدها نفي الاجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أي بجماعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لانه تصرّح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الأمرين بخصوصه فاندفع اليراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر ان لفظ العام ترجمة أي هذا مبحث العام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف أي هو لفظ ويصح أن يجعل العام مبتداً خبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الالفاظ على ما صححه بقوله فيما سيأتي والصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ يختار السكالي في تحريره تبعاً لطائفة انه من عوارض المعاني وعليه فيقال في تعريفه أمر يستغرق وقد فرع عليه الشارح قوله فيما سيأتي فالعموم شمول امر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر وللحرف فقد قال القرأ في ان ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا مادمت عليه فامثل كذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجنني

(١) قوله كصلاة فاقد الطهرين أي على أحد الاقوال الاربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يحمد ماء ولا متيمماً \* فاربعة الاقوال يحكيك مذهبها

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك \* وأصبح يقضى والآدء لاشبها

وذلك القول هو أنه يصلى ويقضى اه كاتبه

(يستغرق الصالح له) أى يتناول له دفعة خرج به النكرة فى الإثبات مفردة أو مثناة أو مجموعاً واسم عدد لامن حيث الأحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلاً وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر) خرج به اسم العدد من حيث الأحاد فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة

ما تصنع وشمل الفعل وفيه كلام سابق (قوله يستغرق) أى شأنه ذلك وإن انحصر فرد فى الخارج (قوله الصالح له) قيد لبيان الواقع فإن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له دون غيره نعم فيه فائدة وهى التنبيه على أن العموم يشمول اللفظ لما صدق عليه من المعانى كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شئ أو قولاً بى زرة تبعاً للزركشى أخذاً من شرح المنهاج انه لا احتراز أراد الاحتراز عن تناول كل شئ لا عن تناول غير ما يصلح له إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له قال فى الصالح للاستغراق هو نعت لمحذوف أى المعنى الصالح وفيه ضمير يعود على ذلك الموصوف فالصلة جرت على من هى له ومعنى كونه صالحاً للفظ كونه مقصوداً منه سواء كان بطريق الوضع أو القرينة فيشمل الحقيقة والمجاز وفى عهد الضمير إلى اللفظ لزوم جريان الصلة على غير من هى له فيجانب بانه على طريقة الكوفيين لا من اللبس لا يقال كما يجوز رجوعه للفظ يجوز رجوعه للبنى فاللبس موجود لا نأقول احتمال رجوعه لكل منهما ليس البسوا لوزاراده كل منهما وإنما اللبس رجوعه إلى ما يجوز رجوعه إليه ثم إن الصلاحية اعم من أن تكون صلاحية الكل للاجزاء أو المكل للجزئيات وهذا باعتبار تناوله لأفرادهم وما يأتى من أن مدلوله كلية باعتبار الحكم (قوله دفعة) من تمام تفسير الاستغراق اشارة إلى أن المراد الاستغراق للنفى فلا يقال الاستغراق يرادفه العموم فلا يعرف به (قوله خرج به النكرة فى الإثبات) أى غير المقترنة بما يفيد عموماً كالشرط وخرج أيضاً المطلق فانه لا بد على شئ من الأفراد فضلاً عن استغراقها (قوله) لامن حيث الأحاد أى بل من حيث الجزئيات وهو قيد فى اسم العدد والنكرة المثناة كما أشار لذلك الشارح بقوله كعشرة ومثله الخ ثم إن دخول اسم العدد تحت النكرة نظر للبنى وللأقسام العدد من قبيل العلم (قوله تتناول الخ) فالمفردة تتناول كل فرد فرد بدلاً عن الآخر والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموعة تتناول كل جمع جمع بدلاً عن الآخر وكذلك الخمسة (قوله لا الاستغراق) أى الذى هو تناول دفعة (قوله أكرم) رجلاً فى شرح الاسنوى على المنهاج أن النكرة إذا كانت أمراً نحو اضرب رجلاً نعم عموم بدل عند أكثرين فإن كانت خبراً بنحو جاءنى رجل فلا نعم اهـ وبه تعلم سر تمثيل الشارح بالمثل المذكور وكرر أيضاً انها إذا وقعت فى سياق الإثبات وكانت للامتنان عمت قال به جماعة منهم أبو الطيب فى أوائل تعليقه كقولهم تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجهه أن الامتنان مع العموم أكثر إذ لو صدق بالوع الواحد من الفاكهة لم يكن فى الامتنان بالحقير كثير معنى ومن فروع ذلك الاستدلال على طوبوية كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (قوله وتصدق بخمسة) فانه يصدق بأن يكون صحاحاً أو مكسرة بدل الصحاح ولو قال تصدق بخمسة بدون تمييز كان واضح فانه يصدق بخمسة بدل خمسة من أفراد الخمسات (قوله من غير حصر) أى فى اللفظ ودلالة العبارة لافى الواقع فإن من ألفاظ العموم كل رجل فى البلد منهم محصورون ونحو خلق الله السموات فانه لفظ عام مع أن السموات محصورة فى الواقع ولذلك قد يكون أفراد الخاص فى الواقع أكثر من أفراد العام (قوله فانه يستغرقها) ولما لم يكن لسكونها عشرة معنى واستغراقه على سبيل الكل لأن العشرة اسم للبيئة الاجتماعية وإخراج اسم العدد من حيث الأحاد بما ذكر بناء على أن المراد بالاستغراق ما يعم استغراق الكل لاجزائه أو الكل لجزئياته كما سمعت مع أن المعروف فى معناه هو الثانى وعليه فلا حاجة إلى إخراجها بما ذكر لأن الصلاحية فيه منتفية (قوله المثناة) سكنت عن المجموعة لانه

(قوله المصنف يستغرق الصالح) لم يعتبر قيد الوضع فى الصلاحية ليدخل المشترك المراد به المراد معنى واحد فانه صالح وضعا ممنوع للقرينة أما العام المخصوص فمضمومه مراد عند المصنف تناولاً (قوله لبيان الماهية) أى ليندفع توهم أن المراد الاستغراق سواء ما يصلح أو بعضه أو لما لا يصلح وما يصلح (قوله خرج نحو لارجل) هذا مبنى على أن تناول النكرة المنفية للأفراد تناول الكل لجزئياته بناء على أن المدلول انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الأفراد وهو رأى الشيخ الامام والخنفية أما بناء على ما عليه المصنف من أن النكرة فى سياق النفي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة فلا تأمل

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المتعمل في حقيقته أو حقيقته وبجازه أو مجازيه على  
الراجح المتقدم من صحة ذلك ويدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى  
واحد لا مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة)  
وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحت) في شمول الحكم لهما

لا حصر فيها إذ الجمع لاكثره قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن  
الجمع فيه حصر باعتبار مبدئه فظهر أن اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى احادهام لا وكذا  
النكرة المثناة واما النكرة المجموعة فهي داخلة في العام لكن من حيث افراد الجمع لا من حيث احاد  
المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتي في قوله وإنه قد يكون مجازاً قال الكمال فيه  
تنبيه على أن ما زاده الامام واتباعه في الحدم من قولهم بوضع واحد محل بالحدة قول الابرهي أن زيادته  
لاخراج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله في حقيقته) كقولك رايت العين مريدا بها الباصرة  
والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو  
رايت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) أي في مسألة المشترك يصح إطلاقه على  
معنياه (قوله ويصدق عليه الحد) أي وإن كان يختلف الحقيقة لأن العام على قسمين لكن المصنف في  
شرح المختصر قال أن المشترك عند الشافعي كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها  
(قوله كما يصدق الخ) أي فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندى عين انفقتها  
فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله في افراد معنى واحد) التقيد  
بالمعنى الواحد لاجل أنه التوهم من عدم صدق التعريف عليه الذي دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة  
الواحد الخ وإلا فلا فرق في المشترك من حيث المعنى بين أن يستعمل في معنى واحد أو معانيه والحاصل  
أن العموم باعتبار استغراق مفهوم فإن لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاما  
باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلا وإن أريد به المفهوم أو المفاهيم ودخله الموجب عم  
بالنسبة إلى افراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك العين "ي" يجب قاله الكمال بن الأهمام (قوله لانه مع  
قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عام مع انه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك  
الغير الصالح له فلا يكون عاما وحاصل الدفع أنه مع القرينة لا يصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك  
على الرازي ومن تبعه في زيادتهم في التعريف قيد بوضع واحد لا دخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل  
في أفراد معنى واحد صدق عليه أنه مستغرق باعتبار بوضع واحد لا باعتبار أو ضاعه وحاصل رد الشارح  
أنه لا حاجة لزيادته مع القرينة فإن اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذي نصبت له  
القرينة واعترضه سم بأن القرينة غاية ما تمتع إرادة المتكلم ولا تمتع صدق اللفظ في حد ذاته إلا  
أن يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه انه لا يبعد لما تقدم أن فائدة قوله الصالح  
الإشارة إلى أن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له من معانيه (قوله وغير المقصودة) أي التي لم  
يعل قصدتها في الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف في هذه الغاية من جهة أن ما قبلها أولى  
بالحكم بما بعدها وقد مجاب بان الجملة الحالية ثم إن فيه إشارة إلى أن غير المقصود اعم من النادرة  
خلافاً لتوهم اتحادهما لأن شأن النادر أن لا يصادفه وأوردناه لا فائدة في ذكر هذا الخلاف لأن  
النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحا لهما دخلا فيما تقدم وإلا فلا كذا أورده الكوراني وفيه نظر  
ليس المقصود بمجرد الحكاية الخلاف بل الخلاف من حيث الشمول في الحكم كما اشار له الشارح لأن  
حيث مجرد التناول في اللفظ فالخلاف من حيث الحكم على كل فرد على أنه لو سلم أن الخلاف من حيث  
تناول اللفظ فله فائدة أيضاً وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافاً لما قال بذلك (قوله لهما)  
أي للنادرة وغير المقصودة التي لم تحظر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنفي ولا بإثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر اليه) أى  
بمجرد النظر اليه (قوله  
أو لانه لا حصر فيها من  
جهة الآحاد) لكنها  
خارجة باستغراق الصالح  
لأنها إذا تناولت مرتبة ما  
فهي صالحة لغيرها الأكثر  
منها أفراداً فلم تستغرق  
كل ما يصلح لها ولذا كان  
الأصح أنها ليست من صنف  
العموم (قوله وقد يكون  
لقرينة) فيه أن القرينة  
إنما هي لعلم عدم القصد  
لعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود مثال الادارة القيل في حديث أبي داود وغيره لاسبق إلا في خف أو حافر أو فصل فانه ذوخف والمسابقة عليه نادرة والاصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتترك بالقرينة ماله وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به بالصحيح صحة الشراء أخذنا من مسئلة ماله وكله بشراء عبداً فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً وقصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (انه) أي العام (قد يكون مجازاً) بأن يقترب بالمجاز اداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف في منع الموانع وكذلك البر ماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموم مطلقاً لانه إنما عمم في الثاني لأن يقال حذف من الالف دلالة الثاني فوله دخول النادرة أي وإن لم تكن مقصودة (قوله نظر للعموم) أي باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) أي ما يقصده المتكلم بالعام عاقد ولم تخرج العادة بقصد النادرة وأوردان هذا لا يظهر في كلام الشارع فانه لا يخفى عليه خافية وهو ايجاب بانه وإن كان كذلك إلا انه أجرى الدلالة في موارد كلامه على أسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له وعادة العرب لا يريدون إدخال النار قال العلائي في قواعد دخول الصورة النادرة في الالفاظ العامة في خلاف اصول وقول من تعرض له لاسيما في كتب المناخين وكان السرفيه عدم خطورها بالبال غالباً فهذا لا يتمشى في خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعاً واما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فأخرجها من صيغة العام بمعنى ان دلالة الصيغ على موضوعاتها تنوقف على الإرادة وهو قول مرجوح يخرج عن ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظر إلى عموم اللفظ وقيل لا نظراً إلى الندرة ومنها مس العضو المبان من المرأة والصحيح عدم التقص والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة في العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف في مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المبان من الاجنبية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثاني ندرة كونه محل الفتنة والفرق عشرين هذه التي قبلها في التصحيح (قوله لاسبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ في المسابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المسابقة (قوله الاخف) أي ذي خف يشير له قول الشارح فانه ذوخف (قوله والمسابقة عليه نادرة) لإشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لا من حيث مجرد تناول اللفظ وأورد أن الاستثناء من النفي إثبات والتسكرة في سياق الإثبات تعم عموماً بما دلت عليه لاشمول الكلام فيه فلا يصح دخول القيل في الحديث من العموم الشمولي وواجب بان الكلام على معنى الشرط أي إلا ان كان الخ والتسكرة في سياق الشرط تعم عموماً شمولاً كالتنوين وبعد قول الكمال انه مثال لمطلق العموم في حد ذاته وإن لم يكن شمولاً فانه خروج عما للكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للعموم في حد ذاته (قوله والاصح جوازها الخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالاصح ليفيد ان المقابل له صحيح لافساد (قوله وتترك بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر وأوردانه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناولها الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافية قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشتري من يعتق عليه من فلان ولا بناتى انتفاء القصد ان لا يقصد من يعتق عليه لا بناتى ولا بنى فوقه تناول اللفظ قصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله ولم يعلم به المؤكل علم الوكيل أولاً (قوله أخذنا من مسئلة الخ) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بالامر بالمكس والشرط ان يكون المأخوذ منه اقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه في كل الصفة وقد يقال ان الاخ لا يكون بطريق الادنى يكون بطريق الاولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما في قصد الانتفاء والدخول فلا خلاف (قوله بان يقترب بالمجاز) كالاستغرافية وأوردان هذا قاصر على ما يحتاج للاقتراح ولا يشمل نحو من وما فانه لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليها لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف في تناول اللفظ كما يفيد قول الشارح نظراً للعموم فالامكان محال (قوله في اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد في التلويح أيضاً وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحاً



(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الصاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجازاً بينها وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدل فهو كقائمه وإذ لا فرق بين الملقوظ والمقدر في إفادة المعنى إن كان ظاهرهما ما فهو عام وإلا فلا وذلك أيضاً مما اختلف فيه فقيل لا عموم له لأن العموم من عوارض الألفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره العبد ثم عمل على عدم العموم بقوله لا لأضرار الجميع لأضرار مع الاستثناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعث دون الآخر وأما الاستثناء اللازم فلأن الأضرار لما كان للضرورة فوجب أن يقدر بقدرها (قوله) بأن المقتضى لم يقترن (الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وأجيب الخ ما نقله عنه قال هذا في مسألة نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وقال في بحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول أي اللزوم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له إذا كان تحتها أفراداً لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترفع بآثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى للفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعية وتحققه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه وصحته عقلاً أو شرعاً أو لغة على تقدير وهو المقتضى

اسم مفعول فان وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضاً بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين الدليل فهو كالمذكور لأن الملقوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فلي هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا

فيصدق عليه ما ذكره كعكسه المذهب به أيضاً نحو جاني الأسود الرماة إلا زيدا وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عاماً لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم بعض الأفراد فلا يراد به جميعاً لا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الخفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

ولذلك وأجيب بأن الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله) فيصدق عليه) أي على المجاز المقترن به أداة عموم ما ذكرنا من قولنا العام قد يكون مجازاً كعكسه أي كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قد يكون عاماً والمقصود من هذا الكلام التنبيه على أن ما عارض به الزكشي في شرحه من أن عبارة المتن مقبولة وإن الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلاماً من العبارات صحيح (قوله) لا زيدا إلا وحده ليسكون هذا مثلاً لا للمجاز المختلف في عمومه لانه مع وجود القرينة على العموم وهي الاستثناء هناك يختلف في عمومه كما أشار إليه الشارح بقوله فلا يراد به جميعاً لا بقرينة (قوله) على خلاف الأصل) لأن الأصل في الكلام وهو الحقيقة لأن وضع اللفظ للأفهام والمجاز محل بذلك فكان الأصل أن لا يجوز استعماله (قوله) لا حاجة إليه) إن اراد به حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وإن اراد به حاجة المخاطب لم ينتج قوله وهو تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضي (قوله) في المقترن بأداة عموم) أي التي شأنها أن تنفي العموم وإن كانت في المجاز ليست له كاهو المدعى (قوله) ببعض الأفراد) فيه نظر أما أولاً فكسافية البعض فدفع الحاجة أن تعلق الغرض بمطلق المعنى إمامان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلامعنى لدفعها البعض وأما ثانياً فهذه أمثالت في كل عام لو سلم فيلزم هدم قاعدة العموم (قوله) أي أن المجاز لا يعم) هذا عكس ما قاله المصنف وذكره الشارح لانه تعبير الأكثر (قوله) كالمقتضى) ضبطه فيها

عرفت هذا عرفت أن ما نقله المحشي عن السعد إنما هو في المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حينئذ لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى في كلام الشارح على ذلك أي كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية في كلام السعد على ما حررناه ولم يخالف قول الشافعي بالعموم لانه عند التعيين والأول عند عدمه وأما حمل على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل إنه يعم وقيل لا يعم والقائلون بأن المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم لم يعمين وقال بعضهم ولو عين لانه ليس بلفظ هذا أولئك أن تقول قد تبين أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد وهو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه في أحدهما بآية في الآخر للزوم له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعنى كما إذا قدر أتم الخطأ فانه عام في كل اسم عموم المقتضى بالكسرة في مقتضياته فليأمل (قوله) ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا (الخ) ليس النزاع في ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة للعموم كانه عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد ما نقله المحشي فالتعليل بكونه ضرورياً من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلاً لجواز أن لا يجد المتكلم لفظاً يدل على جميع أفرادهم ومراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

( قول المصنف والصحيح أنه من ( ٥١٠ ) عوارض الالفاظ الخ ) نقل السعد عن شارح مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظي لانه

بأنيا عليه ماروى لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى ما يحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومهما بما اثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه والحديث في مسلم عن ابي سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهمهما بدرهمين ( والصحيح أنه )

سناً في بكسر الصاد تبعاً لضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف في شرح المختصر اى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاه الى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كاقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم اى كالمدلول الذى يتوقف انهماه على تقدير وذكر لكل منهما مرجح وليس المقصود التشبيه في نقل القول بنى العموم فيهما عن بعض الحنفية قال القول بنى عموم المقضى قد نقله المصنف في شرح المختصر عن جهاير اصحابنا لما قصد التشبيه بنى العموم لان الحاجة في تصحيح الكلام تندفع بتقدير افظي يحصل ذلك فلا حاجة الى تقدير زائد عليه وقرى الصحيح بان المقضى لم يقترن بدليل عموم لانه ليس بملفوظ وإنما يقدر لصحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضروري بخلاف المجاز المقترن بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغامض دليل العموم ( قوله بانيا عليه ) حال من بعض الشافعية قال في التلويح والقول بعدم عموم المجاز لما لم يجده في كتب الشافعية ولا يصور من أحد نزاع في صحة قولنا جازي لا اسود الرامة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على مائت عندهم من عليه الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز ( قوله اى ما يحل ) يضم الحام من الحلول وفيه اشارة الى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتل انه اشارة بحذف المضاف الى انه مثال للمقتضى ( قوله بعض المكيل ) وليس المراد جميع المكيل مطعوما وغيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لما ثبت الى اخر ما ذكره الشارح فاندفعت الحاجة الى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة في الحديث المذكور ( قوله لما تقدم ) اى في التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد ( قوله وعلى الاول ) اى القول الاول وهو ما قاله المصنف من ان المجاز يكون عاما ( قوله بما ثبت ) ويفتح الهمة اى بدليل اثبت ان العلة الطعم وهو حديث لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرج معناه الا ام الشافعي في مسنده فليقر غير مراد ا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لا تنفاه عليه السكيا في الحديث وتعين الطعم لليلة لان الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على عليه ماخذه لذلك الحكم كافي قوله تعالى والساير السارقوا الزانية والزانى ( قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجوز الربا في نحو الجص مما ليس مطعوماً وبقيد مناطق الربا لان الحكم على بالمكيل فيبديه بعلية الاشتقاق فزمت المعارضة بين عليه وصف الطعم وكونه يكال فيه اعم من كونه يكال فانه اعم من الطعم تنعده الى ما ليس بمطعوم وذلك من اسباب ترجيح الوصف وهذا سلم ما في قول الشارح فيسقط الخ ولا يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية ( قوله والحديث ) اى المشار اليه بقوله ماروى الخ ( قوله في مسلم ) اى اصله فيه ولا فلفظ ظرواية مسلم خاص بالتمر والحنطة ( قوله الجمع ) اى التمر الردي والشارح ساق هذا الحديث لانه يخص ذلك في الجملة لان فيه التمر والحنطة وذلك فيه عموم وهذا لا يؤخذ منه لليلة لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لا صاعى مطعوم بصاع مطعوم حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق فاليلة ماخوذة من دليل اخر ( قوله ولا صاعى تمر الخ ) اى لا تتبعوا صاعى تمر ( قوله والصحيح الخ ) اشارة الى انه مدخول

إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فمر من عوارض الالفاظ خاصة وإن أريد بشمول امر متعدد عم الالفاظ والمعاني وإن أريد بشمول مفهوم لا أفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني اه وقد عرفت سابقا ان الكلام الآن في مباحث الاقوال وحيث قد فالعموم بالمعنى الاول فراد المصنف الرد على من قال في هذا المقام ان العموم من عوارض المعاني لان العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للبنى وقدرته الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمولى كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقال العضدان الخلاف مبنى على اثبات المعاني الذهنية فن اثبتها اثبت عروضة للمعاني ومن نفاهها نفاه بناء على ان العموم هو شمول امر واحد لمتعددين بانيه قول الشارح ذهبنا كان أو خارجا فيها فبيد ان المخالف يمنع عموم المعنى الخارجى ايضا فراد الشارح الرد عليه اخذا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا

ذهنيا كعنى الانسان  
 يقتضى وضعه للبنى الذهني  
 ولا ضرر في مخالفته لما  
 اختاره المصنف سابقا لانه  
 اختيار الغير تدبر (قول  
 الشارح كعنى المطر) أى  
 افراده الخارجية تأمل  
 (قوله لى ماذهب اليه  
 بعض المحققين) هذا هو  
 الحق وقرره عبدالحكيم  
 في حواشى القطب وإن  
 قرره غيره في موضع آخر  
 منها متابعة للشيخ الرئيس  
 لكن حيثنظر بامعنى  
 عموم الانسان الرجل  
 والمرأة ولعله مطابقة  
 صورتهما الخارجية له (قول  
 المصنف وقيل به في الذهني)  
 أى فقط بناء على أنه يعبر في  
 العموم بمعنى الشمول ان  
 يكون الشامل أمرا واحدا  
 كاللفظ والمعنى الذهني  
 الكلي ورد بأن ذلك لا يعتبر  
 لغة في الشمول (قول  
 الشارح وعلى الاول  
 استعماله في الذهني مجازى  
 أيضا) أى تشبيها لشمول  
 المعنى لأفراده يتناول  
 اللفظ ما يصلح له (قول  
 الشارح وعلى الآخرين  
 الخ) أى وترك العام من  
 غيره أما على الاول فلا  
 عام سواء باصطلاح  
 الاصوليين في مبحث العام

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعاني (قيل والمعاني) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ  
 عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيًا كان كعنى الانسان أو خارجيًا كعنى المطر والخشب لما شاع  
 من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخشب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به)  
 أى بروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر  
 والخشب مثلاً في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله في الذهني  
 مجازى أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ.

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ أنه بالفتح خلافاً للزكريا حيث قال أنه مستأنف ويقرأ أنه بالكسر لأنه لو  
 كان من مدخول الصحة المتقدم لاقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيه خلاف مع أنه لا خلاف فيه  
 والجواب ما أشار إليه من أن مصب التصحيح هو المعاني بقوله دون المعاني أى أنه لا خلاف في أن العموم من  
 عوارض الالفاظ وإنما الخلاف في أنه هل هو من عوارض المعاني أيضاً ولا هذا وقد قال البرماوى حكى  
 في المسئلة مذاهب أخرى ضمنية منها أنه حقيقة في المعاني دون الالفاظ وهو بعيدان ثبت فهو قاذح في حكاية  
 كثير الاتفاق على أنه حقيقة في اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل  
 أى العام وإن كان هو المحدث عنه لأن العام لفظ فيكون المعنى عليه هو اللفظ العام من عوارض اللفظ العام  
 وهو فاسد (قوله دون المعاني) أخذه من المقابل في قوله قيل والمعاني فإنه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ  
 (قوله قيل والمعاني) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظي  
 قال شيخ الاسلام وليس المراد المعاني التابعة للالفاظ فإنه لا خلاف في عمومها لمعوم لفظها بل المعاني  
 المستقلة كالقضى والمفهوم اه ويبيده قول الشارح كعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى  
 اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فإنه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على  
 الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام في المعنى حقيقة (قوله ذهنيًا) فيه تصريح  
 بالقول بالوجود الذهني وقد قال به الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك  
 في حواشى المحولات الكبرى (قوله كعنى الانسان) أى حقيقته الكلية بناء على أن الكل الطبيعى  
 لا وجود له خارجاً والمسئلة مبسطة في حواشينا على الخبيصى وأوردنا معنى الانسان له وجود ذهني  
 ووجود خارجي وهو وجود أفراده وكذا المطر والخشب فلا وجه للتخصيص وأجاب سم بأنه لما كان  
 عموم المطر والخشب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير  
 ظاهر لأنه يلتفت فيه لكل فرد على حدة وهو لا عموم فيه خصه بالذهني (قوله لما شاع) لتعليل لقوله  
 حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعم الخ فالانسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم  
 المطر الخ جملة فإليه فالطر فاعل عم والخشب معطوف عليه (قوله قاله يوم شول الخ) تفرع على أن  
 العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظاً أو معنى خارجياً أو ذهنياً جوهراً  
 كالطر أو عرضاً كالخشب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى أن إطلاق العام على المعنى  
 الذهني حقيقة وفي جملة حالات من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز (قوله  
 وانظر والخشب) أى فليس في الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه والعموم  
 إنما هو باعتبار الامر الكلي الذهني (قوله غيرهما في آخر) فالمعاني الخارجية متشخصة لأن كل موجود  
 في الخارج متشخص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله لمتعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه  
 من عوارض الالفاظ خاصة دون المعاني الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

(ويقال) اصطلاحاً (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص  
المعنى بأفضل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم تقدم وخاص فيقال للمعنى  
المشركين عام وأعم ولفظه عام والمعنى زيد خاص وأخص ولفظه خاص وترك الاخصاص والحاصل  
اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك ولفظه عام المعلوم بمائة حكاية لشقي ما قيل ليظهر المراد  
(ومدلوله) أى العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد  
إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقاً سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع  
لا يعترض عليه بعد تناوله أفراد وضع آخر (قوله) ويقال للمعنى (أى فى محل وصف المعنى وكذا  
يقال فيما بعده فليست اللام للتبليغ كإفقت له مثلاً لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقاً  
سواء كان عاماً أو غيره بدليل ما بأتى وكذا قوله ولفظه وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع  
أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله  
عام وخاص (قوله اصطلاحاً) زاده هنا دون ما تقدم لان مسمى على مناسبة لغوية  
(قوله أعم وأخص) وأورد أن أفضل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم  
والخصوص فى كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر فى اجتماعهما نعم  
لا يظهر فى نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان  
أفضل على غير بابه (قوله لانه أهم) فانه المقصود من اللفظ وأفضل يقتضى الزيادة فخص بالاشتراك  
وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله) كما علم بما تقدم) أى من قوله قيل والمعانى  
(قوله) فيقال للمعنى المشتركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله) ولفظه عام) لم يقل وخاص كما قال فى  
قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا فى لفظ المشتركين وهو ليس بمخاص وفرضه ثم فى  
اللفظ مطلقاً (قوله) ولم يترك ولفظه عام) أى لم يترك قوله ولفظه عام فهو مفعول يترك وقوله  
المعلوم صفة لقوله ولفظه عام (قوله) بما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله) لشقي ما قيل  
أى ما يقال اصطلاحاً لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القوانين وقوله ليظهر المراد  
أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله) فى التركيب) عائد للدلول اشارة  
إلى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة فى التركيب المستعمل  
فى معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مساحة فان المحكوم عليه بالكلية  
القضية الواقعة فى التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول  
العام بمعنى المفهوم الكلى المفاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط كقضية  
الكليات لا تنفاه الحكم فيه. وقد أشار فى ذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحقيقة للتقدير  
أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركباً لا من حيث تصويره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية  
لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله فى التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوماً عليه  
وليس واقفاً فى التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ماصدقاته وهى غير واقعة فى  
التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخل نحو المفعول نحو المشتركين فى  
اقتلوا المشتركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لاجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول المصنف ويقال  
للمعنى أعم) أى من العموم  
بمعنى الشمول فانه يعرض  
للمعنى بلا خلاف فلا منافاة  
بين ما هنا وبين تصحيح ان  
العموم من عوارض  
الالفاظ لان ذاك فى  
العموم بمعنى التناول وقد  
تقدمت اشارة اليه (قول  
المصنف ومدلوله كلية)  
قال الاصفاهى فى شرح  
المحصل الكلية إيجاباً  
أو سلباً ان يكون الحكم  
على كل فرد فرد من الافراد  
اه وعلى قياسه يقال فى  
قوله لا لكل ولا كل فنعى  
العبارة أن مدلول العام  
محكوم فيه على كل فرد فرد  
وهو ما قاله المصنف بلا  
زيادة ولا نقص غاية أن  
مدلول العام ليس كذلك  
فى نفسه بل من حيث الحكم  
عليه فلذا زاده الشارح  
رحمه الله وحيث لا حاجة  
إلى جميع ما تمحله هنا ولا  
إلى تقدير ذو كما قاله سم  
لا خفاء بالحقيقة عنه فتدبر

(قول الشارح لأنه في قوة قضايها) أي المنص عليه أئمة النجوى وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصاراً (قوله) أي ولا ينافي ذلك الخ) هذا انما هو بعد وقوع التكليف بالامر الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله) إلا أن يقال الخ) بقى أن نعوهم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال فيقتضى الامر لكل بالقتل ولو لم يقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرأى تدبر (قوله) والفرد المذكور رجلى) سياقاً معناه عن الآمدى (قوله) وإن (٥١٣) كان جزئياً الخ) هذا هو محل السؤال

فالحق ما في الشارح (قوله) أو الدلالة على ما هو في قوة الخ) هذا غير المعنى الآتى ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله) ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة إليه بعد تفسير الكلية بامر (قوله) من حيث هو جميعاً) لا لكل واحد صرح الفتاوى أن بانه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعاً للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لأن شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دقياً أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الآخر وهذا لا يقتضى عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه في قوة قضايها بعدد الآحاد بل تناول كل واحد ملحوظ في اسم الجمع أيضاً إلا أنه بواسطة

أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة (أنا) خبراً أو (أوسلاً) نفيًا أو نهيًا نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تنهم لأنه في قوة قضايها بعدد أفرادها جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ) وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لاكل) أى لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فعله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيدى (قوله) أى محكوم فيه) أى المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم إنما هو في القضية (قوله) أو (سلباً) المراد بالسلب عموم نحو لا تقتلوا أنفسكم ماسلب العموم ونحو ما كل عدد زوجاً فلا عموم له إلا إذا ارتفع فيه الحكم عن كل فرد فدفعه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج (قوله) مطابقة) حال على حذف مضاف أى ذامطابقة (قوله) لأنه في قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله) وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنها قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله) وهكذا فيما تقدم) أى من الأمثلة أى وما خالف فلان الخ (قوله) إلى آخره) أى إلى آخر العدد (قوله) على فرد) أى فرد القضية (قوله) محكوم فيه على كل فرد فرد هو على حذف حرف العطف أى فرد فرد وهكذا قيل الثاني صفة للاول بتأويل منفرد أى فرد منفرد عن غيره (قوله) دال عليه مطابقة) فلفظ اقلوا المشركون يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الاصفهاني عن اشكال القرأى في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا بالمندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذى هو اقلوا المشركون مثلاً ولا يدل عليها بالمطابقة ولا يغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الاقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الاصفهاني وأوردنا صراً أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد وذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازاً وحينئذ فلما نسب أن تكون دلالة عليه تضمنية لمطابقته لا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه الا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه اليه الكمال بن الهمام فإنه جعل دلالة تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله) لا كل) أى لا ذلك (قوله) من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله) نحو كل رجل الخ) تمثيل للمعنى الذى حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى وما من

(٦٥ - عطار - أول) أن يحى الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تامل (قوله) فما يقال إن المجموع الخ) كان يكفي أن المجموع له معنيان الذى ذكره أولاً وهذا ما قوله لا يصبح الخ ففيه أن المجموع في صورة انتهى بالمعنى الاول وأما إذا كان معناه الخفيه أنه بامتناع واحد يتحقق كلف المجموع اه سمعنى أن السلام في طلب كلف المجموع من حيث هو مجموع وحينئذ يكون معناه لا يتجمعوا فتفعلوا فيكون المطلوب الكف عن الاجتماع في الفعل فالاجتماع جزء والمنهى عنه وليس المطلوب الكف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تامل (قوله) بل انتهى اليه التخصيص) وإلا كان نسخاً لا تخصيصاً

في البلد يحمل الصخرة العظيمة أى مجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال في النهى على كل فرد لأن نهى المجموع يمثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كفى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله ونحوه (ولا كلى) أى ولا يحكم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أى حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض أفرادها بعض أفرادها لأن النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أى العام (على أصل المعنى) من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعى) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما مجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم لطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهى كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يسكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الأثم لانه لم يقتل المجموع وانتهوا واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهى لانه لم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهى يقتضى انه لا يتعذر الاستدلال به في الامر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الامر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الامر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الأفراد لم تقمها خروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله وإلا لتعذر الاستدلال (قوله به) أى بالعام عليه أى كل فرد وأورد الناصر ان هذا ظاهر إذا كان معنى نهى المجموع معناه لا يجتمعوا عن الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالامر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا ندم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للنهى (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثنى من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثنى أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل أيضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كشمز فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأول حكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحادهم مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في أقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشرو في التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بالعمرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعنى المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى شيء بل ينتهى اليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعى) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشترع منه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ما عدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أى من الأفراد التى يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاه للشافعية لانهم اخذوه من قواعد الامام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الأفراد قطعا ولا على خصوصية الأفراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمى القلة والكثرة فدل على ان التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بمألف العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله على أنه سيأتي الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فان القائل بانها أحاد لا يجوز التخصيص إلى الواحد ثلاثا يكون نسخا للمعنى الموضوع له (٥١٥) لا تخصيصاً والغرض أنه تخصيص

فأصل المعنى لا بد من بقائه في التخصيص فتكون دلالة عليه قطعية ولو قلنا أن أفراده أحاد لان هذا جاء من الاستفراق العارض أما الصيغة فذالة على معناها قطعاً كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونبه عليه في حواشي المطول (قوله ما عدا الاول) يفيد أنه يدل على خصوص الاول وليس كذلك (قول الشارح للزوم معنى اللفظ الخ) أى ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أى قبل التخصيص بقطعي أما بعده فيجوز لأنه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لان قضية تخصيص القطعي بالقطعي عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الاول) لأنه لا داخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة وإن كان قطعي

لاحتماله للتخصيص وإن لم يظهر مختص لسكثرة التخصيص في العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياص على هذا دون الاول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالقول في والله بكل شيء عليم لله ما في السماوات وما في الارض كانت دلالاته قطعية اتفاقاً (وعوم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) لانها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أى على أى حال كان وفي أى زمان ومكان كان وخص منه المحسن فيرجم وقوله ولا تقرّبوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الاول فانه صرح به (قوله لاحتماله) أى كل فرد بخصوصه ما عدا الاول وقوله للتخصيص أى الاخراج من حكم العام (قوله لسكثرة الخ) وايضاً نفي الظهور لا ينافي الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لا ينافي القطع كاحتمال المجاز في الخاص والحكم للغائب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص في العام أغلب من بقائه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أى للزوم إرادة ذلك عادة فلا ينافي دلالة اللفظ وضعية لا تدل على الثبوت في نفس الامر وليس المراد للزوم العقلي (قوله أو غير ذلك) أى كالتهديد في المطلق والنسخ في المحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أى تخصيص القرآن والسنة المتواترة لامتطاً لان القطعي لا يخص بالظني وخبر الواحد والقياس ظني وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لا ينافي حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لمحل الخلاف (قوله وعموم الاشخاص) الاضافة على معنى في وأراد بالاشخاص افراد العام سواء كانت ذوات أو معان كما أفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغي التعبير بالافراد لان اطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية ان الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً سمي بذلك لان له شخوصاً وارتقاءً وقوله يستلزم أى أنه ملازم لعموم الاحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالاحوال الامور العارضة للذات في حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الاحوال لان السكون فيها حال (قوله والبقاع) زاد البرماوى في شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام في الأمور الاربعة كما صرح به ابن السمعاني في القواطع والامام في الحصول في باب القياس اه وأقول ذكر الاحوال يغني عنها كما لا يخفى (قوله لانها لا غنى الخ) أى وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى ان جملة الاشخاص لا يجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لا ينفك عن الاحوال المختلة الموزعة عليها ولا عن الازمنة كذلك فلو

المتن فيعاده خبر الواحد لانه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن ثم يرجع عليه بأن في التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام في الاشخاص مطلق) أى فاذا ورد نص في شيء خاص يفيد به العام على هذا دون الاول لأنه ذكر فرداً بحكم العام لا يخصه (قول المصنف وعموم الاشخاص الخ) عقداً لاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال يقتضى ان عموم الاحوال إنما هو بسبب عموم الاشخاص فيقتضى ان اللازم عموم احوال جميع الاشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الاشخاص لا عموم ذلك مع عموم احوال كل شخص

أى لا يقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على أى حال كان وفى أى زمان - مكان كان وخص منه البعض كـ"هل الدمة" (وعليه) أى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافي وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لاتتفاد صيغة العموم فيها فخصص به العام على الأول مابين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ما قاله الشهاب البرلى أن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لا يقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لا سلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الدمة أو الخرابة وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الاشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كـ"هل الدمة") ادخلت الكاف المعاهد المستاتمن (قوله فى المذكورات) أى الأحوال والأزمنة والباق فقله واقتلوا المشركين يتناول كل مشترك لكن لا يعم الأحوال حتى يقتل فى حال الدمة والهدنة ولا خصوص المساكن حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلاً ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الأحد مثلاً كذا فى شرح أبى زرعة العراقي على المتن (قوله لاتتفاد صيغة العموم) لأن العام فى شئ، بلفظ لا يكون عاماً فى غيره إلا بلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إنالم ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالدلة العامة فى هذه الأزمان لأنه قد عدل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى بالعمل بمرة لانه لا يستغرق وأجيب بأن عمل قولهم يكتفى بالعمل فيه بمرة واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره وإلا قيل بالعموم محافظة على الصيغة لا من حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الأزمنة المتأخرة لزوم عدم تناول الأشخاص وذلك لا يصح (قوله بما أطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمنة مذكور الضمير فى فيه الراجع إلى مارعاية للفظها والضمير فى أطلق راجع للعام فكان الأولى إبرازه لجرى بان الصيغة والصلة على غير من هي له والمعنى ما خص به العام من الأمور المذكورة مابين للرد بالأحوال ومأمعها التى أطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شئ لا يكون عاماً فى غيره إلا بلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلاً على انه مطلق فى غير الأشخاص لاعام لقوله حيث تقتضونهم إذ لو كان عاماً لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكراراً والله اعلم قال مؤلفها تاج زمانه وهو جهة وأنه المحقق الذكى الامعى حسن بن محمد الطار الشافعى الخلقى الازهرى هذا آخر ما يرسره الله تعالى من إتمام الجزء الأول من هذه

الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما شرع فيه من الجزء الثانى

فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك

فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين

وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة شروق

وقت وحروب وغير ذلك لطف الله بنا

والمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله

رب العالمين وصلى الله على

سيدنا محمد وآله وصحبه

أجمعين

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل الذى والتى وأى

وما ومتى واين وحيثاً ونحوها للعموم الخ

إذ لا دليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصة شائعة وهذا هو المطلق كما سيأتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم التسكرة فى الابيات وهم الحفصية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالحق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فالاستلزام هو الوجه ولا يضر عدم صيغة العموم لا ناقانون بأنه جاء من الاستلزام لامن صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضاً ممنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتام وكلام الشارح قابل للبعين



## ﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾

## ﴿ على شرح الجوامع ﴾

صحيفة	صحيفة
٣٥٤	٢ خطبة الكتاب
والغزالي والآمدى لاثبت اللغة قياسا الخ	٤١ الكلام في المقدمات
٣٥٧	٢١٦ مسألة الحسن المأذون الخ
تصور معناه الشركة لجرى الخ	٢١٨ مسألة جائز الترك ليس بواجب الخ
٣٦٨	٢٢٧ مسألة الامر بواحد من أشياء بوجب
مسألة الاشتقاق رد لفظ إلى آخر الخ	واحدا لابعينه الخ
٣٧٩	٢٣٦ مسألة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله
مسألة المترادف واقع خلافا لتعلب الخ	٢٤٢ مسألة الاكثر أن جميع وقت الظهر
٣٨٤	جوازا ونحوه وقت لادائه الخ
مسألة المشترك واقع خلافا لتعلب	٢٥٠ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب
والاجرى والبلخي مطلقا الخ	المطلق إلا به واجب الخ
٣٨٤	٢٥٦ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ
مسألة المشترك يصح اطلاقه على معنيه	٢٦٩ مسألة يجوز التكليف بالجمال مطلقا الخ
معا مجازا الخ	٢٧٣ مسألة الاكثر أن حصول الشرط
٣٩٣	الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف الخ
الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له	٢٧٩ مسألة لا تكليف إلا بفعل الخ
ابتداء الخ	٢٨٥ مسألة يصح التكليف بوجود معلوما
٢٩٩ ﴿ المجاز ﴾	للمأمور أثره الخ
٤٢٦	٢٨٧ ﴿ حاشية ﴾ الحكم قد يتعلق بأمرين على
مسألة العرب لفظ غير علم استعملته	الترتيب الخ
الدرب الخ	٢٨٩ ﴿ الكتاب الاول في الكتاب
٤٢٧	ومباحث الاقوال ﴾
مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو	٣٠٦ ﴿ المنطوق والمفهوم ﴾
حقيقة ومجاز الخ	٣٣٠ مسألة المفاهيم إلا للقب حجة لغة الخ
٤٣٢	٣٣٧ مسألة الغاية قبل منطوق الخ
مسألة الكناية لفظ استعمل في معناه	٣٣٩ مسألة انما قال الآمدى وابو حيان الخ
مرادا منه لازم المعنى الخ	٣٤١ مسألة من الاطراف حدوث الموضوعات
٤٣٦ ﴿ الحروف ﴾	اللغوية
٤٦٤ ﴿ الامر ﴾	٣٥٠ مطلب المحكم والمتشابه
٤٦٧	٣٥٢ مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات
مسألة القائلون بالنفسى اختلفوا هل	توقيفية
للامر صيغة تخصه الخ	
٤٨٠	
مسألة الامر لطلب الماهية الخ	
٤٨٥	
مسألة الرازى والشيرازى وعبد الجبار	
الامر يستلزم القضاء الخ	
٤٨٩	
مسألة قال الشيخ والقاضى الامر	
النفسى بشئ معين نهى عن ضده الوجودى	
٤٩٤	
مسألة الامر ان غير متعاقبين أو بغير	
متماثلين غير ان الخ	
٤٩٦ ﴿ النهى ﴾	
٥٠٥ ﴿ العام ﴾	